Schneider · Die Götter der Germanen

Hermann Schneider

Die Götter der Germanen

Die Götter der Germanen

von

Hermann Schneider

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

1938

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

Vorrede.

Dieſes Buch will nicht die Zeugniſſe des altgermaniſchen Götterglaubens ſammeln und nicht Göttergeſchichten erzählen. Es will nicht Kultaltertümer zuſammentragen und nicht über germaniſche Religion philoſophieren, die Götter nicht zu bloßen Gegenſtänden der frommen Übung herabdrücken und nicht zu bloßen Ideen verflüchtigen. Es ſucht vielmehr Antwort auf die Frage: Wie hat der Germane ſeine Götter empfunden und erſchaut, gedacht und geglaubt, wie im Verlauf ſeiner Geſchichte umgeſchaut und umgedacht? Dieſe Göttergeſtalten ſollen in all ihren Lebensformen, Lebensäußerungen und Lebensſchickſalen, d. i. Entwicklungsſtufen, ſo lebendig werden, wie es die Götter der Hellenen für jedermann ſeit zweitauſend Jahren ſind. Und wie die griechiſche, ſo wird auch unſere germaniſche Götterwelt ihre volle Farbe und Fülle nur gewinnen können, wenn ſie mit zweierlei Augen betrachtet wird: mit denen des Glaubens und der Kunſt — bei den Germanen: der Dichtkunſt.

Für die Religionsgeſchichte iſt die Frage von entſcheidender Wichtigkeit, wieweit der Glaube ging und wo der Dichterwille ihm beiſprang oder ihn abbog; und auch wir werden in zahlreichen Einzelfällen zu erwägen haben, ob Glaube am Werk iſt oder Kunſt. Im ganzen aber ſtreben wir danach, aufzubauen, was der germaniſche Geiſt jemals und aus den verſchiedenſten Bedürfniſſen und Stimmungen heraus ſeinen Göttern an Gaben verliehen, an Handlungen zugeſchrieben hat. Wir meinen, das Bild, das ſich dabei bietet, wird kaum weniger bunt und bewegt ſein als bei den Hellenen.

Wie ſehr wir gegenüber dem Geſchichtsſchreiber der griechiſchen Götter im Nachteil ſind, darf dennoch niemals vergeſſen werden.

In Richard Wagners Novelle Eine Pilgerfahrt zu Beethoven überſendet einer dem Meiſter eine Partitur mit der Bitte, ſchwache Stellen mit einem Kreuz zu bezeichnen; er erhält ſie zurück mit *einem* großen Kreuz auf der Vorderſeite des Ganzen. Nicht ſolche Kreuze zu ſetzen (das wird die Aufgabe anderer ſein), wohl aber jene Sterne, die in der Sprachwiſſenſchaft andeuten, daß etwas nur erdacht, erſchloſſen und alſo unſicher ſei, fühlte ich mich an vielen Stellen des vorliegenden Buchs verſucht — und ſah ſchließlich ein, daß nur *ein* großer Stern die Unſicherheit ausdrücken könne, die wenn nicht über dem Ganzen, ſo doch über ſeinen geſchichtlichen Teilen (I und IV) liegt. Die Unſicherheit, das iſt das Gebrechen, unter dem die germaniſche Göttergeſchichte lei-

det — nicht die Armut, von der man immer wieder spricht. Auch das ist kein so starker Hemmschuh, wie man wohl meint, daß wir unsere anschaulichen und belebenden Einblicke in diesen Glauben Dichtern verdanken. Es ist bei den Griechen auch nicht anders. Der Unterschied ist der: bei jenen stehen die Dichter am Anfang, bei uns am Ende. Was ihnen vorausgeht, ist hier wie dort gleich dürftig. Aber die Götter, von denen Homer erzählt, wurden nach ihm noch fast tausend Jahre geglaubt; die Götter der Edda waren schon Sterbende, als das älteste uns erhaltene Gedicht entstand.

Früher begnügte man sich denn auch mit einer germanischen „Mythologie"; heute will man ernsthafte und wahre Glaubensgeschichte bieten. Damals brauchte man nur auszubreiten, was die Quellen boten, die gelehrten Dichter und Geschichtschreiber der Spätzeit, heute trachtet man danach, die reichlich tausend Jahre germanischen Glaubens, die zwischen Cäsar und Olaf dem Heiligen liegen, als geordnete und sinnvolle Geschichte des göttergläubigen Germanentums zu erfassen. Wer das Wagnis unternimmt, auch in der eingeschränkten Form wie hier geschieht — mit den Göttern ist der Umkreis des Glaubens längst nicht erschöpft — der sollte, so scheint mir, zwei Eigenschaften mitbringen: er darf nicht zaghaft sein und nicht engherzig. Die Zaghaftigkeit ist unserem Geschlecht nicht mehr eigen; es vergeht sich vielleicht mehr nach der anderen Seite hin, aber unleugbar hat munterer Aufschwung und kecker Zugriff unserem Wissenszweig auch gut getan. Die Einseitigkeit ist aber heute schlimmer entwickelt als je. Soviel Forscher, so viele Mythologien — ganz abgesehen von denen, die unser Gebiet betreten, ohne Forscher zu sein. Weitherzig sein, das heißt natürlich nicht, jeder persönlichen Auffassung einen Platz einräumen und der festen Entscheidung aus dem Wege gehen; sondern in das weite Gebiet germanischen Götterglaubens alle religionsgeschichtlichen Möglichkeiten einströmen lassen und zusehen, wo sie Wirklichkeit geworden sein mögen. Wenn es auf unserem Gebiet schon ohne Attackereiten nicht abgeht, so soll es wenigstens ohne Scheuklappen geschehen.

Was der Leser in Händen hält, ist weder eine Werbeschrift noch ein Lehrbuch. Zu jener fehlt die Einseitigkeit der Belichtung; wir setzen den Schatten neben die Helle und bekennen, wo uns die Wege verschüttet vorkommen. Von diesem wäre Vollständigkeit und strengere Anlage im Geschichtlichen und Örtlichen zu verlangen. Es liegt in der Natur unseres Stoffes, daß längst nicht allenthalben geordnetes und erschöpfendes Wissen übermittelt werden konnte. Hier mußte erst eine Untersuchung

den Weg bahnen, dort erheischte die Fülle der Belege die Auslese. Es sollte hier nicht gelehrt werden, sondern nur belebt und geklärt. Der Gegenstand sollte Licht und Farbe erhalten. Man führt die germanischen Götter viel im Munde, aber man hat gemeinhin wenig feste Vorstellungen von ihnen. Wenn über sie gehandelt wird, so ist es meist der Herren eigener Geist, der sich ausspricht. Möge aus den Blättern dieses Buchs manchem eine Ahnung davon erwachsen, daß unsere alten Götter zu den eigentümlichsten, reichsten und schönsten Schöpfungen des germanischen Geistes gehören. Sie zu kennen ziemt nicht nur, es lohnt sich auch, es bereichert und beglückt.

Inhalt.

Seite

Vorwort III

Erſter Teil

Geſchichte der germaniſchen Götter . . . 1—52

1. Urſprung und Anfänge 1
2. Erhöhung 8
3. Ausbreitung 21
4. Götterdichtung 33
5. Entgötterung 43

Zweiter Teil

Die Götter im Jenſeits . . . . . 53—115

1. Das Weſen der Götter 53
2. Daſein der Götter 65
3. Götter und Weltall 82
4. Götter und Dämonen 94
5. Das Ende der Götter 106

Dritter Teil

Götter und Diesſeits . . . . . 116—176

1. Gott und Menſch 116
2. Menſch und Gott 134
3. Gott und Schickſal 151
4. Gott und Sittlichkeit 161
5. Gott und Recht 170

Vierter Teil

Die einzelnen Götter . . . . . 177—246

1. Wodan 178
2. Die alten Aſengötter 193
   Donar. — Ziu. — Friſa.
3. Die alten Vanengötter 210
   Nerthus. — Ing = Frey. — Ull. — Baldr. — Freyja
4. Neue Götter 225
   Loki. — Heimdall. — Lodur. — Hoenir. — Vidar und Höd. — Skadi
5. Die drei Götter und der eine Gott 239

Quellen und Nachweiſe 247

Namenverzeichnis 260

Sachverzeichnis 267

Erſter Teil

Geſchichte der germaniſchen Götter.

1. Urſprung und Anfänge.

Das Göttliche iſt älter als der Gott, ein Es früher erfühlt, gefürchtet, verehrt als ein irgendwie erfaßbares Weſen. Die Macht, die man allenthalben in Umwelt, Unterwelt, Überwelt ſpüren kann, wird nicht alsbald verperſönlicht, geſchweige vermenſchlicht. Ahnendes, bebendes Gefühl iſt das Erſte ihr gegenüber, nicht Erklärungsbedürfnis; ein Gefühl nicht einfach der Furcht, ſondern des Schauers, der Andacht. Es enthält das Bewußtſein der Fremdartigkeit und Überlegenheit des anderen und der Wehrloſigkeit des eigenen Selbſt. Es gilt einer Macht, der man anders gegenüberſteht als den Mächten der Wirklichkeit; ſie ſchließt Widerſtand nicht nur aus, weil ſie zu mächtig iſt, ſondern weil ſie erhaben iſt und dadurch lähmt. Dieſes „Göttliche" iſt das Urerlebnis des Glaubens.

Durch wen wird dieſes Göttliche gefunden, und wo? Das Vermögen, es zu ahnen, die Fähigkeit zum Glaubenserlebnis iſt gemeinmenſchlich, und dieſes Schaudern iſt der Menſchheit beſtes Teil. Aber es gibt beſondere Begabungen auch auf dieſem Feld, und es bedarf ihrer; der die Nähe des Göttlichen am beſten herauswittert, am tiefſten empfindet, am lebendigſten zu vergegenwärtigen weiß, wird auch am eheſten in der Lage ſein, ihm nahezukommen. Für ihn zuvörderſt bekörpert ſich das Unfaßliche irgendwie, er geht vom Ahnen und Fühlen weiter zum inneren Erſchauen; er iſt der Seher, er findet den Zugang. Denn das iſt ja der erſte Schritt auf die fremde Macht zu: man empfindet die Möglichkeit, mit ihr in Verbindung zu treten, Einfluß auf ſie zu gewinnen. Fremdheitsgefühl und Scheu bleiben, aber das Ich richtet ſich dem Göttlichen gegenüber etwas auf: es kann ihm anders als nur duldend und empfangend entgegentreten.

Hier öffnet ſich die Bahn zu den ſo unendlich mannigfachen Verehrungsformen, die das Göttliche bei den Menſchen gefunden hat.

Machtgefühl und Verehrungsbedürfnis gelten nicht nur dem Fernen, Großen, Dunkeln. Auch das Gewöhnliche enthält göttliche Seiten und Kräfte. Man findet ſie im Umkreis des Alltags, zumal des lebenswichtigen. Was entſcheidend wird für Sein und Nichtſein, das iſt doch ſicher-

lich ein großer Machtträger. Dann erst weitet sich der Blick für das Erhabene in der engeren und ferneren Natur, in der Welt überhaupt.

Das „religiöse" Bedürfnis des Menschen im Bereich des täglichen Lebens ergreift den Stein, der am Wege oder im Hofe liegt, den Stützbalken im Hause, den Pfahl des Zaunes. Die Feuerstätte im Inneren, der Baum, der das Gehöft beschattet, die Quelle, die in seiner Nähe entspringt, sind die eigentlichen Lebenserhalter. Der Blick lenkt sich weiter in die Tiefe des Waldes, auf die Höhe des Berges, schließlich zum gestirnten Himmel. Er haftet aber nicht am Dinglichen und erkennt die wirkende Kraft nicht nur im scheinbar Unbelebten. Das Erhabene kann überall zu finden sein, es tut sich sogar besonders bedeutend kund im lebenden Geschöpf. Das Tier ist Träger des Göttlichen, und erst recht der Mensch.

Scheint so das Weltbild erfüllt mit kraftgeladenen Dingen und Eindrücken ohne Zahl, die dem Gefühl des Göttlichen Vorschub leisten, so gilt es auf der anderen Seite zu bedenken, daß es sich nicht um eine gewohnheitsmäßige Einstellung handeln kann. Dazu ist das Erleben, das wir voraussetzen, zu groß und tief; dem mag dieses, jenem ein anderes als göttlich und machterfüllt bewußt geworden sein. Die Gemeinschaft, geleitet von besonders seherischen Menschen, nimmt es auf und versammelt gewissermaßen ihr Bedürfnis für das Göttliche auf einen oder wenige Gegenstände. Die Hausgenossen beginnen damit, die Familie findet ihre besonderen Träger für das Hohe, die weitere Sippe, der Stamm, schließlich der Staat tuen das gleiche.

So kommt es statt zu einer entwertenden Verstreuung des Göttlichen zu einer Zusammenfassung, die eine besondere und stetige Kraftgeladenheit verbürgt. Nicht nur was sich ständig durch die Erfahrung als mächtig erweist, auch das durch Einbildungskraft und Übereinkommen Angenommene und Anerkannte ist Träger der höheren Gewalt, wird göttlich.

Man könnte meinen, Quellenkult, Baumkult stehen höher als der bloße „Fetischismus", die Verehrung etwa des toten Steins. Aber man darf nicht übersehen, daß der Fetischismus einen entscheidenden Schritt zu dem Glauben an den späteren Gott hin tut. Er faßt bereits das in Natur und Leben mannigfach verstreute Übernatürliche in eins; der Stein ist nicht die nützliche Sache, die segensreiche Naturkraft selbst, sondern ihre Zusammenraffung, ihr Abbild, ihr Symbol. Von ihm aus führen zwei Wege: zum Götzen und zum Gott; sie werden oft zu gleicher Zeit beschritten, und die niederere Glaubensform stellt sich unbefangen der höheren zur Seite. Wir werden Beispiele dafür auch auf den Gipfelpunkten des germanischen Glaubens finden.

Ein isländiſcher Bauer des 10. Jahrhunderts hat einen Steinhaufen vor ſeinem Gehöft liegen; d e r iſt für ihn zum Sitze des Göttlichen geworden; ihn verehrt er, ihn fragt er um Rat, er iſt ſein ármaðr, der Mann, der ihm das Gedeihen der Felder verbürgt. Das iſt die eine urtümliche Art von Fetiſchismus. Nach Norwegen führt die Geſchichte vom Völſi. Das Zeugungsglied eines Roſſes dient, ſorgfältig erhalten, als Familienheiligtum und ſoll, zu gewiſſen Zeiten des Jahres unter feierlichen Sprüchen bei den Hausgenoſſen umhergereicht, auch wiederum Segen für Menſchen, Feld und Vieh bringen. Die Wahl des Gegenſtands iſt ſinnvoll: der Völſi hat, beim lebendigen Tier, das Wunder der Befruchtung ſchon oft genug gewirkt; ein Fall alſo für den ſo ſehr gebräuchlichen Wiederholungszauber. Die Kraft ſitzt in dem toten Glied und wird herausgebetet und herausbeſchworen.

Dem isländiſchen Bauern iſt ein beſonderer Pfeiler oder Stützbalken des Hauſes vorzugsweiſe heilig. In ihm faßt ſich das Höhere irgendwie zuſammen, das Göttliche und Zauberkräftige im Gehöft. Die beſcheidene Hütte verlegt es in einen Winkel, die Halle des Vornehmen in die Stützpfeiler des Hochſitzes. Die Ausdeutung dieſer Holzſtützen zu einer Stätte des Göttlichen erfolgt auf einem ſeltſamen Umweg: man bringt ſie in Zuſammenhang mit den abgeſchiedenen Gliedern der Familie, die als gute ſchützende und ſtützende Hausgeiſter unſichtbar gegenwärtig gedacht ſind. Von hier aus geht es in die niedere und höhere Geiſterwelt, zu den Kobolden wie zu den Anſen (= Aſen), und auch aus dem Stützpfahl hat ſich Götze wie Gott entwickelt.

Es gibt andere Gegenſtände und Weſen, die nicht durch Übereinkunft für heilig gelten; aus ihrer bloßen Anſchauung ſtellt ſich das Gefühl des Erhabenen immer wieder ein, und ſie rufen die Einbildungskraft nur deshalb auf den Plan, weil ihre zweifellos vorhandene Machtwirkung irgendwie für die Menſchheit zum Segen gewandt werden muß.

Die Ehrfurcht vor dem hohen und kraftvollen Baum iſt nahezu gemeinmenſchlich; auf indogermaniſchem Boden iſt ſie beſonders reich bezeugt bei Griechen, Kelten, Slaven, Germanen. Jedermann kennt die ſchönen Worte des Tacitus, die den Glauben unſerer Vorfahren an die Göttlichkeit des Waldes ſchildern. Wir wiſſen anderswoher, daß gleich Indern und Griechen auch die Germanen dem höchſten Punkt einer Landſchaft, namentlich dem Berg, eine beſondere Heiligkeit zuſprachen. Längſt ehe man in ihm einen Sitz der Götter ſah, war er ſelbſt heilig: das Ende, das Höchſte, das der Blick erreichte; ein Schauer, dem ſich keine Spur von Furcht geſellte.

Die weite Natur mochte sonst genug Grund zur Furcht bieten, aber ebensooft bot sie auch ihren Segen und lud von dieser Seite ein, sich ihrer Göttlichkeit zu versichern. Der Blick lenkte sich gen Himmel. Wetter und Gestirne zeigten ein Erhabenes, das ohne Einbildungskraft in Furcht, Schauer und dankbarer Freude sich auswirkte. Das himmlische Feuer, das himmlische Naß und das himmlische Gestirn — die eindrucksvollsten Erscheinungsformen des Göttlichen im menschlichen Alltag! Von hier aus begreift sich das Wort des Cäsar: die Germanen verehrten nur, was sie mit Augen sehen könnten, Sonne, Mond und Feuer. Noch die Edda sagt: „Feuer ist das beste des Erdensöhnen und der Sonne Schein." So kommt der Segen merkbarer als irgendwo von oben, und das Nützliche ist erhaben, ist himmlisch. Von da öffnet sich der unmittelbare Zugang in den Bereich himmlischer Götter; es ist aber gerade hier am schwierigsten, festzustellen, wo und wann er gefunden wurde.

Auch das Göttliche im Menschen offenbart sich sichtbar vor aller Augen als Wohltun und Nutzen. Begnadete Menschen sind nicht minder auf dem Weg zu den Göttern als Gestirne und Wettererscheinungen. Gewisse Bezirke des germanischen Altertums teilen mit dem griechischen die Vorstellung, der König sei die irdische Einkörperung eines Gottes. Sie haftet seinem hohen Amt an, muß sich freilich auch in seiner Person kundtun. Glaube und Einbildungskraft helfen nicht, wenn die wirkliche Leistung ausbleibt und das sprichwörtliche Königsglück. Die Geschichte der schwedischen Ynglinge zeigt das ebenso wie die der spartanischen Könige.

Ist nun der begnadete lebende Mensch Träger des Göttlichen, so läßt die Einbildungskraft den Toten in ganz neue Daseinsformen eingehen, die auch ihn zu einem Höheren machen, sei es schrecklich oder verehrungswürdig. Der Tod ist das Ereignis, das den urtümlichen Menschen am stärksten packt und seine Anschauungen vom Überwirklichen immer aufs neue bestimmt. Die Tragweite des Todes — daß er ein Ende, ein dauerndes Aufhören ist — wird ihm nicht faßbar. Der Tote lebt, er behält sogar seine meisten irdischen Lebensformen und Lebensbedürfnisse bei; aber er gehört einer anderen Art an, hat andere Gaben und Wirkungsmittel. Er kann, was die Lebenden nicht können. Er ist Zauberer und weckt Wunder und Staunen. Er ist eine Erscheinungsform des Höheren; freilich bedingt in erster Linie die Furcht die Einstellung zu ihm.

Sie kann überwunden werden, wenn es sich um die eigene Sippe, um die Nächsten und Besten aus diesem Leben handelt. Wir gedachten schon des trauten Zusammenlebens mit den Hausgeistern, der Bannung der Toten in die Stützpfeiler, die sie zu dauernden nützlichen Gliedern von

Haus und Familie macht. Nicht immer wirkt der Tote so, und von ihm aus, von der Scheu vor dem vollkommen Andersſein des uns einſt gleich Geweſenen, mag ſich die erſte Einſicht in ein Jenſeits eröffnet haben; in Daſeinsformen, die menſchenähnlich ſind, aber in anderen Welten ſich abſpielen, mit anderen, höheren Kräften zu rechnen haben. Das ſollte ſpäter die Ausbildung eines göttlichen Jenſeits erleichtern.

Einſtweilen aber gelangt man von hier aus in die Welt des — wir ſagen ſo — Dämoniſchen. Gewiß ſind nicht alle ‚dämoniſchen' Weſen, die der Volksglaube bei uns und anderswo kennt, Totengeiſter. Aber der Tote iſt gewiſſermaßen ein erſter und bezeichnender Fall des Dämons; ſein „Prototyp"; eine perſönliche, menſchengeſtaltige — weil ehemals Menſch geweſene — Macht, mit irdiſchem Wirkungskreis, an allem Menſchlichen beteiligt, aber reich an geheimnisvollem, übermenſchlichem Vermögen.

Die Toten legen es nahe, auch andere Kräfte, die man mit ahnendem Schauer aus der Natur herausfühlte, zu beleben, menſchennah zu machen und mit dem ausgeſprochenen Willen zum Schaden oder Nutzen auszuſtatten. Der Wiedergängerglaube verhalf dem Übernatürlichen zur irdiſchen Erſcheinungsform. So füllte ſich die Natur an, und die Macht wurde mehr und mehr eingekörpert.

Man legt neuerdings viel Wert darauf, daß es in der Art des Menſchen liege, das ganz Andere, nicht Weſensgleiche, ſondern weit Abliegende, förmlich Entgegengeſetzte zu verehren. Scheu und Schauer werden durch das Ungewohnte und irgendwie Ungewöhnliche ganz anders entbunden als durch das Vertraute. Auch für den Griechen, den wir uns gern „ſchönheitstrunken" denken, war das alte, formloſe und geſchwärzte Götterbild Gegenſtand hoher Erbauung, ſelbſt noch zu Zeiten des Phidias. Die Säule der argiviſchen Hera und der berühmte Dionyſos in Theben waren die reinſten „Fetiſche". Ein modernes Gegenſtück fand man in den ſchwarzen und unanſehnlichen Marienbildern, die als beſonders heilkräftig gelten.

Es ſtimmt alſo, daß die Verehrung nicht von Hauſe aus am Erhabenen, Großen und Schönen zu haften braucht. Zu ihm muß der Menſch erſt erzogen werden, und das zunächſt Abſcheuerregende, das „tremendum" in ganz äußerlichem Sinne, mag ſeinen Wunderglauben ſogar mehr anregen; ein ſinnenhaftes Gegenſtück zu dem credo quia absurdum. Aber zweierlei ſteht feſt. Einmal: das Maß des Abſtoßenden, das ſich das einzelne Volk in ſeinem Gefühl für das Erhabene gefallen läßt, iſt ſehr verſchieden. Und zweitens hat die höhere Entwickelung des Geiſtes

und der Lebensformen immer deutlicher von jenem Erhabenen zu einem anderen geführt; wie der Weg von den „phallischen" Hermessäulen an den atheniſchen Straßen zu dem Prachtwerk des Praxiteles ging, ſo der Weg der geſamten höheren Menſchheit vom Dämon zum Gott.

Wo der Dämon nähere Geſtalt gewinnt, da ſieht ihn die Einbildungskraft teils als entſtellten und damit furchtbaren Menſchen, teils als Tier; die Entſtellung des Menſchen beſteht oft eben darin, daß man ihn tiernah ſieht. Die Pfade, die die altgermaniſche Phantaſie nach dieſer Richtung gegangen iſt, können wir nicht mehr nachſchreiten. Mehrköpfige Trolle und verwandte Ungeheuer des ſpäteren Skandinavien können einheimiſch, ſie können aber auch eingeführt ſein, von den Kelten etwa, deren Einbildungskraft offenbar leichter zum Schauerlichen und Wunderlichen ausartet. Eines läßt ſich mit Sicherheit ſagen: die heimiſchen Göttervorſtellungen, ſoweit ſie uns durchſichtig ſind, bieten keine Handhabe für die Anſchauung, das ganz Andere, dem Menſchen Weſensfremde und deshalb Furchtbare ſei die germaniſche Urform des Göttlichen.

Das Tier hat für den germaniſchen Glauben ſicher ſeine Rolle geſpielt. Wir werden noch bei unſeren großen Göttern, wie bei den hohen Mächten der Hellenen, bei Apollon, Hermes und Athena, die Fähigkeit anfinden, gelegentlich in Tiergeſtalt zu erſcheinen. In einem germaniſchen Gotte wollte man ſogar den ehemaligen Widder noch erkennen, wie in manchen Namen und Geſtalten, unter denen Zeus verehrt wurde. Hier handelt es ſich zunächſt noch um ein anderes. Das Tier als Träger des Göttlichen iſt nicht nur die unförmliche Vorſtufe des Gottes, der noch widermenſchlich geſehenen Gott, ſondern die Verehrung des Tiers ſchließt ſich an die der Quelle, des Bergs und der Sonne; wiederum zieht ſie ab und verſinnbildlicht, wie die des Fetiſchs. Das Tier iſt auch ein Sammelweſen, ein Inbegriff der Kraft und Bedeutung für den Menſchen. So konnte man in der Kuh ein göttliches Muttergeſchöpf verehren, und der Stier wird zum Abbild der Zeugungskraft. Die Edda kennt die Urkuh Audumbla, und ihre Spur taucht auch ſonſt gelegentlich im Norden auf. Der Eber tritt als Zeugungstier voll ungehemmter Kraft dem Stier zur Seite; er hat namentlich im ſpäteren ſchwediſchen Heidentum eine große Rolle geſpielt. Das Roß, das man gern als das heiligſte Tier der Germanen und Griechen bezeichnet, iſt in ſeiner göttlichen Grundbedeutung nicht ſo klar; es mochte vielen Indogermanenſtämmen das vornehmſte und edelſte aller Tiere ſein, und deshalb weit über Tierrang emporſteigen.

Eine Abwandlung der gewöhnlichen Tiergeſtalt führt dann deutlich

ins Übernatürliche hinüber. Es gibt dafür im germanischen Umkreis ein besonders kennzeichnendes Beispiel. Der Stein von Tjängvide in Schweden, ein Denkmal des 8. Jahrhunderts, zeigt das Bild eines achtbeinigen Rosses. Es ist die reichere Abwandlung der gespenstigen Pferdegestalt, die der Volksglaube bis zum heutigen Tag vielerorts kennt: der alte Charon ist den Neugriechen ein dreibeiniges Roß. Sicher ist auch das Pferd von Tjängvide das Totentier. Zwischen Pferd und Totenreich bestehen alte, uns verhüllte Beziehungen.

Dieser fast einzige sichere Dämon, dessen Bild das germanische Altertum bietet, zeigt vielerlei: das tiergestaltige Wesen als Todesboten und Totengeleiter, also im Dienst der Weltordnung; die Betonung des Dämonischen an dem Tier durch die Annahme einer besonderen Mißgestalt; die unmittelbare fürchterliche Beziehung des einzelnen Menschen zu dem tiergestaltigen Dämon: er erscheint, wenn es Zeit ist, und holt sich sein Opfer ab. Wenden wir aber den Blick auch nach vorwärts, so sehen wir: der ehemals märchengestaltiges Pferd war, wird später Gott sein. Das Pferd ist von ihm losgemacht und verselbständigt, der Totengott Odin wird auf dem achtbeinigen Sleipnir vorgestellt. So scheinen Artemis und Poseidon zuerst als tiergestaltige Dämonen gewirkt zu haben, ehe man das Tier von ihnen ablöste und ihnen als Begleiter mitgab. Gewisse Aufgaben und Wirkungskreise lagen offenbar von Hause so fest bei tierförmigen Wesen, daß das Eindringen der wirklichen, hohen Götter erst allmählich eine Änderung der Gestalt zur Folge hatte.

Wir stellen hier nicht die Frage, wo der Gott beginnt. Wir halten uns auch bewußt, daß er nicht durch beharrliche Steigerung und Verschönerung aus der abschreckenden Ungestalt oder aus dem Tier hervorgewachsen ist. Wir schalten auch nicht den schillernden und in vielem unscharfen Begriff des „Numens" ein, um den Übergang zu erklären. Wir halten es mit den Worten eines unserer ersten Glaubensforscher: „Der bequeme Ausdruck ‚werden, allmählich aufsteigen, sich erhöhen' für die Götter verdeckt nur den Umstand, daß wir es hierbei mit stufenweise steigenden Rätseln zu tun haben." Wir enthalten uns in Ehrfurcht des Herumrätselns an diesen Rätseln. Uns genügt die eine Tatsache: Als die Germanen in das Licht der Geschichte treten, sind sie in d e r Form ihres Glaubens, die für ihre oberen Schichten und für ihre Staatsreligion maßgebend war, bereits oder sogar längst zu einem ausgesprochenen Götterglauben übergegangen, zu einer „Hochreligion". Sie läßt die früheren und einfacheren Einkörperungen des Göttlichen zwar vielfach noch durchschimmern, steht aber im ganzen der griechischen und indischen

Form indogermanischen Glaubens viel näher, als den urtümlichen („primitiven") Religionen. Von ihnen scheint unser Glaube weiter abzurücken als der altkeltische und altslavische, selbst als der altlateinische.

Die Hochreligion ist uns gekennzeichnet durch den Glauben an das erhabene, menschengestaltige Göttertum, das seinen Sitz in der Höhe hat, endlich ganz ausgesprochen im Himmel.

2. Erhöhung.

Auf einer bestimmten Stufe geistiger Reife und geistigen Anspruchs genügt es dem Menschen nicht mehr, die höhere Kraft, vor der er sich beugt und die er zu beeinflussen sucht, in der Gestalt des Holzes und Steins, der Quelle, des Baums, des Tieres zu sehen. Das Gefühl dafür erwacht, daß dies alles ihm selbst, dem Menschen gegenüber, niederere Erscheinungsformen sind, daß Menschsein in manchem einen Gipfel des Daseins bedeutet. So werden seine Götter menschengestaltig.

Natürlich spielt sich dieser Vorgang nie bewußt und geschlossen ab, wie er hier umrissen ist. Man wird deshalb die Frage nicht so stellen: wann sind die Germanen von der Verehrung des magischen Gegenstands, des „Fetischs" und der noch unpersönlichen Gewalt, des Dämons, zur Anbetung menschengestaltiger Götter vorgeschritten? Wie alle glaubensgeschichtliche Entwickelung, so spielt sich auch diese in langen Zeiträumen ab und unter ständigen Rückfällen. Gerade die Stufe, die man gern als die unterste ansieht, der „Fetischismus", ist unausrottbar, und der verfeinerte Götterkult, der seinen Gegenstand würdig abzubilden sucht, führt unmittelbar zu ihm zurück. Sodann wäre es falsch, zu meinen, die Germanen hätten ganz von sich aus diesen wichtigen Schritt getan. Wir wissen nicht, seit wann es Germanen gibt, und welches ihre früheste Kulturstufe war; aber das dürfen wir vermuten, daß schon das indogermanische Urvolk zur Vorstellung menschengestaltiger Götter aufgestiegen war. Die frühste Religion der Germanen lag sicherlich weit ab von der Einfachheit und Urtümlichkeit, die manche glauben. Sie mochte allerlei Erbgut und viele sich kreuzende Einflüsse aufgenommen haben.

Jene Erhebung zum Götterglauben, die schließlich für alle Hochreligionen der Erde maßgebend geworden ist, begnügt sich aber nicht mit der Menschwerdung der Götter. Sie war als Steigerung und Erhöhung gedacht, schloß aber in einem Sinn auch eine Erniedrigung in sich: das alte Gefühl der Abhängigkeit und damit Minderwertigkeit gegenüber zaube-

rischen Mächten stand dem Selbstgefühl des erwachten Menschengeistes nach wie vor gegenüber. Der Mensch schuf sich — schließlich, nicht ursprünglich — den Gott nach seinem Bilde, aber er schloß seine Schöpfung nicht in die engen Grenzen ein, an die er selbst gebunden war. Das Göttliche suchte man ja von jeher gerade dort, wo *mehr* als menschliche Macht sich spüren ließ.

Zu der Ausstattung mit übernatürlichen Kräften trat daher noch eine andere, ganz wörtliche Erhöhung der menschengestaltigen Götter: sie erhoben sich über die Erde. Die neuverliehene Menschengestalt hebt die ältere Vorstellung von der Unsichtbarkeit des Kraftträgers nicht auf. Menschengleich auf Erden konnte man sich einen Gott nur vorübergehend denken. Mag sein, daß man, wenn es den geheimen Kräften zu huldigen galt, den Blick zunächst niederwärts richtete, dorthin, wo die Toten lagen, wo die Quelle entsprang und die Saat. Aber die Ehrfurcht vor dem über uns ist die höhere Stufe, mit der Ehrfurcht vor dem unter uns verträglich, doch ihr übergeordnet; der Blick nach oben eignet der höheren Glaubensform, und von einer bestimmten geistigen Reife an ist es dem Menschen Bedürfnis, Götter in der Höhe zu haben. Nicht umsonst sieht die Frühzeit aller indogermanischen Völker, der Arier, Griechen und Germanen zumal, nach den Gipfeln der Berge, wo sie das Göttliche in seiner erhabensten Form zu erschauen glauben. Bei Homer läßt sich bemerken, daß der Vorstellung von Göttern auf dem himmelnahen, wolkenumtürmten und sturmumbrausten Hochgebirg unwillkürlich übergeht in die Vorstellung von Himmelsgöttern.

Aber es führte noch ein anderer, unmittelbarerer Weg zum Himmel. Die Götter brauchen ihre Hochsitze dort oben nicht mühselig über Bergesgipfel zu erklimmen. Wenn *etwas* in der Natur den Glauben des Menschen an höhere Mächte wachruft, so sind es, wir sahen es schon, die Vorgänge am Himmel selbst. Der Himmel als Zaubermacht, als Gott bedurfte nicht erst der künstlichen Erhöhung. Die Sonne voran: *ihre* Allwirkung und Allmacht ist so sichtbare Tatsache, daß kein magischer Aberglaube sie zu stärken und zu mehren braucht. Sie lädt zur Vermenschlichung ein, indem sie einen täglichen Weg macht; sie kommt und verschwindet. Ihr Gehen und Fahren hat man zuerst verirdischt und ihr Roß und Wagen verliehen. Am Himmel rollt sich aber auch das Gewitter ab, für alle Zeiten und Zonen die machtvollste Kundgebung eines Göttlichen. Längst ehe man auch einem persönlichen Donnerer ein Fahrzeug gab, hat man ihn den Menschen angenähert durch einen zauberischen Gegenstand, dessen Wurf oder Schlag Blitz oder Donner erregen sollte;

es ist die Keule, die Axt, der Hammer. Noch bevor man also die irdischen Kräfte gen Himmel hob, hatte man die himmlischen verirdischt.

Gewitterbeile und ein schöner Sonnenwagen treten unter den glaubensgeschichtlichen Frühfunden auf germanischem Boden hervor.

Eine Zweiheit göttlicher Wesen steht sich also von Anfang gegenüber: erdhafte und himmlische Kräfte (gelehrter: chthonische und uranische). Man darf aber die Gegensätzlichkeit zwischen beiden nicht zu weit treiben; manche Religionsgeschichte wird zu einseitig im Lichte des Widerstreits zwischen beiden und ihrer endlichen Versöhnung gesehen; etwa die griechische, auch die frühste germanische. Man meinte, einem Glauben an die Mütter, die lebenspendenden und bergenden Mächte des Erdinnern, sei ein Glaube an die männlich zeugenden, schöpferischen und allumfassenden Kräfte des Himmels gefolgt. Gewiß gibt es Religionen, die diese oder jene Macht stärker betonen, ihre hauptsächliche Göttervorstellungen und Verehrungsformen aus dem einen oder anderen Umkreise nehmen. Aber das Natürliche ist doch, daß der Glaube, gleich der Natur und dem Leben selbst, sich auf Himmel u n d Erde gründet. Ebenso heilig und mächtig wie der Boden sind Wärme, Feuchtigkeit und Wind, die vom Himmel kommen. Das wundersame Bild von der Erde als der Braut des Himmels ist noch uns Heutigen geläufig, wenngleich nur aus der Dichtung. Äschylus hat es einem Chorlied zugrunde gelegt, ein norwegischer Skald Ende des 10. Jahrhunderts feiert Odins Hochzeit mit der Erde; Logau und Eichendorff haben es in schöne, allbekannte Verse gekleidet, und sein künstlerischer Reiz scheint unerschöpflich. In Wahrheit ist es ein Stück alter Menschheitsglaube. Man spricht in der Religionsgeschichte von der heiligen Hochzeit (ἱερὸς γάμος), in der sich Vater Himmel und Mutter Erde vereinigen.

Als uns zum erstenmal eine geordnete und erhöhte Glaubensform auf germanischem Boden entgegentritt, finden wir die Gegensätze zwischen den Mächten des Himmels und der Erde bereits überwunden. Vor unseren Augen gewinnt eine Religion des Ackerbaus Gestalt, die obere und untere Gewalten gleich nötig braucht; die Erde als zur Reife bringende und gebärende Mutter, den Himmel als befruchtenden und schützenden Vater. Wir betreten den Umkreis der ältesten und seltsamsten Glaubensdenkmäler auf germanischem Boden, der Felszeichnungen, die vor allem im mittleren Schweden zu Hause sind. Sie z e i g e n die Götter nicht eigentlich, aber sie leiten zu ihnen hin.

Unmittelbar auf die Gottheit weisen zunächst einmal geheimnisvolle

Fußspuren; eine tiefsinnige und stimmungsvolle Andeutung des Überweltlichen. Doch gewinnt es auch Form; nicht nur dadurch, daß die Aufzüge, die sich da abgebildet finden, offenbar Götterbilder mit sich führen; es treten auch in menschlicher Umgebung überhöhte Figuren auf, Gestalten, deren Ausmaß über das Menschliche hinausgeht, namentlich eine öfter wiederholte mit großen, erhobenen und geöffneten Händen; eine segnende also oder spendende Gottheit. Darstellung und Vorstellung scheinen weihevoll, und wir haben eigentlich schon alles, was wir suchen: den menschengestaltigen, aber übermenschlichen, geheimnisvollen, gelegentlich unsichtbaren Gott.

Näher kommen wir der Göttervorstellung noch, wenn wir die besonderen Verehrungsformen vergleichend erwägen, von denen die Ritzungen Zeugnis ablegen. Diesen Gottheiten scheinen die Gläubigen vor allem in der Form des feierlichen Umzugs zu huldigen; sie selbst, oder ihre Sinnbilder, werden auf schiffförmigen Karren oder Schlitten im Lande umhergefahren und verweilen allenthalben, um Segen zu verbreiten. Man geht schwerlich fehl, wenn man den Ursprung dieses ganzen Kultbrauchs in einem alten Sonnenglauben sieht. Jener Sonnenwagen von Trundholm, dessen wir gedachten, führt auf die rechte Spur; er ist ein deutliches Abbild des umfahrenden Himmelsgestirns, das als Scheibe auf einem von Pferden gezogenen Karren dargestellt wurde. Sonne, Sonnenwagen und Sonnenpferd setzte man auf einen weiteren Karren und ließ sie so im Lande umherfahren. Man suchte also ehemals den segenspendenden Sonnenzauber dadurch zu vermehren, daß man die Sonne durch alle Lande führte und göttlich verehrte. Der Glaube unserer Felsritzer hat diesen Brauch auch auf andere Götter und Sinnbilder ausgedehnt. Nicht mehr oder nicht nur die Sonne, auch andere Fruchtbarkeitsträger der verschiedensten Art werden umhergefahren; Schiff, Baum und selbst Menschengestalten.

Geht die Umfahrt deutlich auf die Verehrung der ursprünglichen Himmelsgottheit, so zeigt anderes auf unseren Bildern, daß auch die Götter der Erde an diesem entwickelten und verwickelten Kult Anteil hatten. Der Acker wird bebaut, gepflügt; sichtlich nicht im Alltag, sondern zur Feier. Gestalten in Masken und Vermummung, die seltsame Tänze aufzuführen scheinen, weisen hier (wie allenthalben) in das Gebiet der Erdgottheit, die zugleich Totengottheit ist. Die Masken bezeichnen Tote. Ihre Anwesenheit bei diesem Kult ist bedeutungsvoll; dem dunkeln Schoß der heiligen Erde übergeben, sind sie der Keim künftigen Gedeihens und Lebens. Es spricht sich hier eine Weltanschauung aus

voller Tiefsinn und Größe, die Einsicht hat in die Ewigkeit, Notwendigkeit und innere Zusammengehörigkeit alles Werdens, Seins und Vergehens. Die Erdgötter werden freilich noch viel weniger deutlich als jene nur ganz allgemein gesehenen Himmelsmächte. Alles in allem eine Naturreligion, die ihre Götter erhaben und allseitig sieht, aber offenbar sehr wenig persönlich.

Die Bedeutung der Felszeichnungen war lange dunkel. Wir glauben sie jetzt entschleiert, haben aber einen teuern Preis dafür zahlen müssen. Nur dadurch erschloß sich die gewünschte Einsicht, daß man unsere schwedischen Denkmäler neben die anderer Völker, namentlich des Mittelmeergebietes, stellte und gemäß den fremden Seitenstücken auslegte. Damit ist aber gesagt: diese Religion und Kultform ist nicht germanischer Eigenbesitz. Die bronzezeitlichen Bewohner Germaniens teilen sie mit anderen Völkern, und es ist kein Grund einzusehen, daß jene anderen die Empfangenden waren. Die Ausbreitung des höheren Ackerbaus selbst, mit der diese Ackerkulte sicher in engem Zusammenhang stehen, ging schwerlich vom Norden nach Süden, von dem Land der kargen Bodenfrucht zu dem der Fülle. Man hat mit mehr Recht auf eine südöstliche Heimat von Brauch und Kult geraten.

Für die Frage nach den germanischen Göttern, die allein uns hier beschäftigt, ist dieses Ergebnis nicht so sehr wichtig, und deshalb auch nicht allzu niederschlagend. Wir haben den Eindruck: der germanische Götterbegriff mußte unter dem Eindruck dieser zwischenvölkischen Ackerbaureligion an allgemeiner Höhenlage gewinnen. Erhaben waren die Götter dieser Ritzer, das ist fast das Einzige, was wir von ihnen aussagen können; und: sie waren in Himmel und Erde zu Hause, und es kam zwischen hier und dort Ansässigen wohl kaum zu einem Zwiespalt.

Die große entstehungsgeschichtliche Frage der germanischen Götterwelt ist also bestimmt nicht die: wie wurden die Mächte des Himmels und der Erde zu einer göttlichen, aber menschengestaltigen Einheit zusammen gesehen? *Das* hatten offenbar fremde Völker schon geleistet, und die Germanen brauchten es nur zu übernehmen.

Das Beste blieb aber noch zu tun: es mußten sich besondere, ausgesprochen germanische Göttergestalten und Götterkräfte herausbilden. Der Weg, der dahin führte, war weit und ist für uns nur spärlich belichtet.

Dem germanischen Gotte war der Werdegang bestimmt, den wir früher angedeutet haben: er hob sich vom verehrten Gegenstand zur Menschengestalt und von da zum Himmel. Geburtshelfer und Erzieher

waren dabei außer den Ackerbaumächten ſicher noch mancherlei fremde Götter. Aber jene entwickelten ſich empor zu überirdiſchen Weſen eigenen Wuchſes und germaniſcher Artung.

Von Weſen und Herkunft dieſer eigentlich germaniſchen Götter wiſſen wir zunächſt gar nichts zu ſagen. Wir kennen nur ihren Namen, er heißt in der älteſten Form Anſes (germ. Einzahl ansuz?); wir benützen gewöhnlich die nordgermaniſche Lautform ‚Aſen'.

Um ihn zu verſtehen, heißt es weit zurückgehen in urtümliche, wenngleich nie völlig erloſchene Vorſtellungen von Ahne, Fetiſch und Gott. Dieſe drei fallen ehemals in eins. Die Kraft und Wohlgeſinntheit des toten, urſprünglich im Hauſe beigeſetzten Ahnen ging, wie wir wiſſen, über auf ein wichtiges Stück, einen Pfoſten, Pfeiler, Stützbalken des Hauſes, des Hochſitzes. Das älteſte germaniſche Wort für den Balken iſt nun ansuz. Der gotiſche Geſchichtsſchreiber Jordanes weiß als erſter zu berichten, die gotiſchen Könige hätten ihre vergöttlichten Ahnen ſo, Anſes, Balken, genannt. Noch dem Isländer der klaſſiſchen Zeit iſt die öndvegissúla, der Hochſitzpfeiler, mit überirdiſcher Kraft erfüllt, und er wurde zum Wegweiſer der Norweger, die ſich auf der weltentlegenen Inſel eine neue Heimat ſchufen.

Der Pfahl nähert ſich dem menſchengeſtaltigen höheren Weſen auf zwei Arten an, die ſich beide noch an dem urwüchſigen Brauch des Nordens feſtſtellen laſſen. Jene magiſch begnadeten Stützpfeiler erhalten frühzeitig menſchliche Geſichtszüge, und die Holzgötter, die ſo entſtehen, werden auch benannt. Noch im 18. Jahrhundert hatten norwegiſche Bauern namhafte Götzen, die ſie eifrig verehrten, ſo einen Gudmund, den Prieſtereifer dann zerſtörte.

Die Aſen, Ahnen zugleich und hölzerne Träger des Göttlichen im Hausgefüge, wurden zu hohen Himmelsgöttern offenbar nicht auf Grund ihres beſonderen Weſens, ſondern aus den allgemeinen Bedürfniſſen des geiſtig herangewachſenen Menſchen heraus, in die wir uns hineinzudenken verſucht haben. Die bloß Menſchengeſichter und Menſchennamen gehabt haben, werden zu vollen Menſchen, bis nur noch ihre Bezeichnung als Anſes, Balken, an ihre Urſprünge erinnerte, und ſchließlich finden ſie den Weg in überirdiſche Höhen.

Die Hellenen verehrten zwei ſchlichte, durch einen Querbalken verbundene Pfähle, und dieſe wuchſen ihnen heran zu den hilfreichen himmliſchen Zwillingspaar Kaſtor und Pollux. Von den zwei germaniſchen Alces, die im Oſten Deutſchlands verehrt worden ſind, vermutet man ein Gleiches: ſie waren zuerſt als Holzklötze oder Stäbe geſehen. Freilich

kennen wir dieſe Zwillinge weder in ihrer Götzengeſtalt noch in der himmliſchen Erhöhung. Doch läßt ſich anderwärts unſere Vorſtellung von dem Heranwachſen der Anſes zu hohen Göttern vielleicht etwas beleben, wenn wir nämlich einer neuerlich ausgeſprochenen geiſtvollen Vermutung über das Werden des rätſelhaften nordiſchen Gottes Heimdall zu folgen ſuchen.

Man ſieht in ihm die perſönlich gewordene Weltſäule oder den Weltbaum; einſt ein ansuz, ein Stützbalken des Hauſes, iſt er zum haltenden Pfoſten des Alls herangewachſen. Er ſteht immer unter freiem Himmel, heißt es von ihm in der Edda, und ſein Rücken wird vom Regen benetzt. Nur ganz oberflächlich hat man dieſen gleich himmelwärts gerückten „Anſen" vermenſchlicht: zuerſt war er die Säule, die die Welt aufrechterhielt, jetzt iſt er der Wächter der Götter, der für ihr Daſein und ihre Sicherheit einſteht.

Nicht jeder Gott, der ſpäter zu den Aſen zählt, hat ſich aus dem alten Pfoſten entwickelt; gerade bei den größten finden wir ſpäter den Weg in die Holzgeſtalt nicht mehr zurück, und andere, ſo Islands Thor, werden in der Form des Stützpfeilers verehrt, obſchon ſie gewiß urſprünglich mit Haus und Ahnen nichts zu tun hatten. Wir ſchließen daraus, daß der Name ‚Aſe' zu einer beſtimmten Zeit ſich geweitet hat und den Gott überhaupt bezeichnete. Aber offenbar eine andere, jede andere Art Gott als den des Wachstums.

So konnte dieſe Göttergruppe auch Geſtalten ausbilden und den ihrigen zuzählen, die aus indogermaniſcher Wurzel entſproſſen waren. Indem ſie das tat, erhielt ſie erſt völlig das Recht, als die eigentlich heimiſche im Gegenſatz zu den Fruchtbarkeitsgöttern zu gelten. Neben ererbten Zügen fehlten freilich auch hier die fremden, eingeführten nicht. Aber man hat den Eindruck, daß die Götterſchöpfungen, die ſo zuſtande kamen, eigener, ſelbſtwüchſiger waren als jene anderen, die Zeit ihres Lebens blaſſer bleiben und in den meiſten ihrer Weſenseigenſchaften zwiſchenvölkiſch anmuten.

Daß ſich die indogermaniſchen Gottheiten im Umkreis des Aſenglaubens beſſer behauptet haben als auf anderem Gebiet, kann verſchieden erklärt werden. Vielleicht waren ſie auf dieſem nie zu Hauſe geweſen, ſondern nur in dem ſpäter aſiſchen Teile Germaniens. Oder die eindringenden Fruchtbarkeitskulte zeigten verſchiedene Durchſchlagskraft: ſtellenweiſe überdeckten ſie den älteren indogermaniſchen Kult ganz, ſtellenweiſe kamen ſie überhaupt nicht zur Entfaltung und blieben vielleicht ſogar unbekannt, und der Weg war frei für die Entſtehung anderer, aſiſcher Gottheiten.

Zwei Götter, die im Aſenkreis beherrſchend hervortreten ſollten, tragen deutlich indogermaniſche Züge. Abhängigkeit oder Selbſtändigkeit unſerer Göttergeſtalten zeigt ſich namentlich im Verhältnis zu ihren helleniſchen Verwandten. Die Griechen haben einen Himmelsgott Zeus, der zugleich Donnerer iſt. Der Aſenglaube kennt einen Gott, der ehemals vielleicht Teiwaz (nach anderen Tius oder Tiwaz) hieß; vermutlich von derſelben Wurzel gebildet, die in Zeus ſteckt (lateiniſch Dies-piter, indiſch Diaus — oder zu lateiniſch divus?). Er iſt gleich dieſem einſt Götterherrſcher geweſen und iſt es noch für einzelne Quellen. Als oberſter iſt er auch Kriegsgott, der die Schlachtenloſe entſcheidet wie Zeus. Aber Donnerer iſt er nicht. Ein anderer ſteht ihm zur Seite, deſſen Name, urgermaniſch Thunraz, dem Wort Donner am nächſten benachbart iſt. Den Römern iſt er bald Jupiter, bald Herkules. Dieſe Doppelheit braucht nicht zu verwundern, auch ein und derſelbe keltiſche Gott wird oft verſchieden ins Lateiniſche überſetzt. — Einen Donnergott, der die Krafttaten eines Herkules verrichtete, kennen Griechen und Römer nicht. Aber er hat in Indien ſeinesgleichen, und man hat den zuſchlagfreudigen, allzeit rüſtigen und eßluſtigen Gott Indra mit Fug neben unſeren Donar geſtellt.

Hier zehrte die werdende Aſenreligion von altem Erbe; anderwärts, wir ſagten es ſchon, von Einfuhr. Zwar wird der Schleier nie gelüftet werden, der die Urſprünge der Geſtalt bedeckt, die den Germanen Wodanaz hieß. Man ſuchte ſie bei den Kelten, wo man ja auch Verwandte des Donnerers fand, und weit im Oſten. Hier ſcheint von neuem, wie beim Eindringen des Ackerbaukultes, eine Pforte für Fremdartiges erſchloſſen, in Götterbild und Götterverehrung. Wodan mutet unter den anderen Aſen an wie der delphiſche Apollo, oder noch beſſer: wie Dionyſos unter den alten Olympiern. Aber man hat den Eindruck: geiſtig ſteckt mehr Germanentum in dieſem vielleicht jüngſten Aſen als in all jenen Fruchtbarkeitsgöttern. Mag er von Hauſe aus fremd oder mit vielen fremden Hüllen überkleidet ſein: er iſt ſchließlich eine ganz neue Art Gott geworden, *der* germaniſche Gott, *der* Aſe. Von ihm allein aus kann die Begriffsbeſtimmung des Aſen erfolgen.

Was iſt Aſentum? Wir greifen damit die Kernfrage des germaniſchen Glaubens an. Eine Frage, die uns kein Aſengläubiger und kein außenſtehender aufmerkſamer Beobachter der Religion unſerer Vorfahren je beantwortet hat. Wir müſſen ſelbſt zuſehen, und das iſt allezeit erſchwert dadurch, daß geſchichtliche Quellen ebenſooft ein Abgleiten in urtümlichere Glaubensformen zeigen wie ein Hinübergleiten zu den Wachstumsgöttern.

Dem eddiſchen Schöpfungsmärchen ſind die Menſchen urſprünglich lebloſe Klötze ohne Sinn und Schickſal, bis gütige Aſen erſcheinen und ihnen Geiſt, Farbe und jenes Koſtbare verliehen, das ódr heißt; — wörtlich: Wut; gemeint iſt recht eigentlich: ſeeliſche Erregbarkeit, Seele. In der Wirklichkeit war es umgekehrt. Die ſchlichten Holzgötzen, Anſes genannt, wurden durch ihre Verehrer, die allmählich zu einem hohen, geiſtigen Gottesbegriff herangereift waren, aus ihrer Holzgeſtalt erlöſt und zu hohen, geiſtigen Weſen herangebildet. Sie, ihrem Namen nach noch die Stofflichſten, rücken der Materie, dem Boden, der Erde immer ferner und entwickeln die eine, erhabene Fähigkeit in ſich, die geiſtige Seite, die innere Erregung, die Schwingung der Seele, die zu gewaltigem Tun befeuert und die Schöpferkraft begründet. Das iſt der Gegenpol zu dem anderen Götterſchlag, der naturhaft und empfindungslos ſchafft und wirkt.

Es iſt, wir ſagten es ſchon, vor allem die Artung des erſten und höchſten aller Aſengötter, die uns dieſe Auslegung des aſiſchen Weſens nahelegt. Wodan iſt der Gott der ſeeliſchen Bewegtheit, ob ſie ſich im wütenden Anſturm des Kriegers, in der Entrücktheit des Zauberers oder des Dichters kundtut. Die Wut iſt ſein Weſenskern und ſein Betätigungsfeld; nichts anderes beſagt ſein Name. Die anderen Götter zeigen aber, wenn man ſie neben verwandte Geſtalten anderer Religionen ſtellt, dieſelbe Vertiefung und Vergeiſtigung. Der aſiſche Himmelsgott iſt nicht gleich dem Wachstumsgott Spender und Befruchter, er iſt weiſer Herrſcher und gerechter Richter. Der Donnergott bewegt nicht Wolken und ſchleudert Blitze, er verrichtet nicht Wunderwerke am Himmel, ſondern er ſchlägt tapfer auf ſeine Feinde und kennt keine Grenzen ſeines Mutes und ſeiner Ausdauer. Wir dürfen noch eine vierte Geſtalt hinzunehmen, die immer der Aſenwelt zugerechnet wird: es iſt eine Göttin, und ihr älteſter Name mußte Frija lauten. Sie allein wahrt noch einen Zuſammenhang mit der alten aſiſchen Vorſtellung der Hausgottheit, Familiengottheit; das neue Aſentum, die Verinnerlichung ihres Weſens und den Gegenſatz zur leiblichen Fruchtbarkeit einer Ackerbaugöttin ſehen wir bei ihr darin, daß ſie „die Liebende“ heißt; wir verſtehen es in einem weiteren und innerlicheren Sinn als dem der Geſchlechtsliebe.

In der Mannigfaltigkeit ihrer Herkunft und in der Vertiefung, die ſie zu einheitlichen Weſen bildet, ſind die Aſen ſicherlich jünger als die Fruchtbarkeitsgötter, wenn ſie ſich auch Geſtalten zugeſellt haben, die wieder älter ſein mögen als jene. So mochten ſie neben den Göttern der Bronzezeit als Eindringlinge oder Emporkömmlinge erſcheinen.

Dem gibt nun die jüngere nordiſche Göttererzählung noch Ausdruck. Sie unterſcheidet zwei Arten von Göttern und ſtellt neben die Aſen die Vanen. Der Name (der ſehr mannigfach erklärt worden iſt) bedeutet vielleicht die Gewohnten, die Eingeſeſſenen. Wir ſetzen ſie den alten Göttern der Felsritzer gleich, die vom Himmel ſind und die Erde befruchten. Sie führen Krieg mit den Aſen, die man ſich von Süden her in das alte Vanenland — gemeint iſt Schweden, das Land der wichtigſten Felsritzungen — eingedrungen denkt. Der Dichtung iſt dieſer Krieg nur eine halb verlorene und verdunkelte Mär, der germaniſchen Glaubensgeſchichte iſt er das ſchlechthin entſcheidende Ereignis. Wir ſehen die Entwickelung des germaniſchen Glaubens im Lichte einer Auseinanderſetzung zwiſchen den Götterfamilien, und den Aſen gehört die Zukunft. Sie hatten vor den Vanen zuviel voraus.

Zunächſt, ſo denken wir uns, das echte Germanentum. Jene waren einſt aus der Ferne gekommen und hatten in viel fremdartigem Brauch verharrt, dieſe waren in ihrer Ganzheit germaniſche Schöpfung und hatten die fremden Züge ſich angeglichen. Vor allem: die Aſen waren ganz anders geeignet, dem erwachten Bedürfnis nach der faßbaren, gerundeten, geiſtig und ſeeliſch zugänglichen Götterperſönlichkeit zu genügen. Die Vanen vermochten nie die ſcharfen äußeren Umriſſe zu gewinnen und die ſtarken ſeeliſchen Kräfte zu entwickeln, die die Aſen zu wahrhaft germaniſchen Göttern machen. Genau genommen gehören jene faſt insgeſamt der glaubensgeſchichtlich wohlbekannten Gruppe der „namenloſen" Götter an; es mag oft Scheu ſein, die den wahren Namen der Gottheit verbirgt, aber ſie bedingt dann auch Weſensbläſſe. Eine Ausnahme macht nur die eine Göttin, die, im Oſtſeeumkreis der Felsritzungen verharrend, um Chriſti Geburt wie 1000 Jahre früher durch den kultiſchen Umzug geehrt wird. Sie heißt Nerthus, mit undurchſichtigem Namen. Alle anderen Vanennamen ſind nur zu klar und beſagen ſo ziemlich alle dasſelbe: Ull (ehemals Wulthuz) Herrlichkeit, Frey und Baldr Herr, Freyja Herrin. Ohne Zweifel, dieſe Namen verkünden eindrucksvoll die erhabene Göttermacht, die man ihren Trägern zuſchrieb. Sie haben bei Griechen und Orientalen ihresgleichen. Belebter, menſchennaher, germaniſcher muten uns die Aſennamen an.

Die Anſchauung war bis vor kurzem verbreitet, die germaniſchen Götter ſeien noch ſehr lange mehr Dämonen als Götter geweſen; bis ſie nämlich die zugleich vermenſchlichende und zum Himmel erhebende Dichtung ergriff. Auch wir halten ſehr viel von der Bedeutung der Poeſie für Göttervorſtellung und Glauben. Sicherlich hat erſt Dichter-

hand den germaniſchen „Olymp" voll ausgebildet und das einzelne Götterbild abgerundet. Aber wir nehmen an, daß das Weſentliche an unſeren Göttern geſchehen iſt, lange ehe es Götterdichtung gab. Sie ſind uns bereits zur Zeit des Tacitus übermenſchliche, aber menſchengeſtaltige Himmelsbewohner und keine Dämonen mehr.

Unſer Hauptgrund dafür iſt der: Die Gleichordnung und ſchließlich Überordnung der Aſen gegenüber den Vanen wäre undenkbar, hätte man in jenen niederere Weſen geſehen als in dieſen. Die Beſiegten haben, wie öfter, den Siegern manches von ihren Daſeinsformen aufgenötigt. Pfahlgeſtaltige Götter, tierförmige Dämonen, ein achtbeiniges Totenroß hätten nie beſtehen können neben einem hohen herrlichen Herrn, dem man ſich als Knecht beugt. Es mag ſein, daß die aſiſchen Götter, teilweiſe aus der Tiefe emporgeſtiegen, ſich die Fähigkeit länger gewahrt haben, verſchiedenerlei Geſtalten anzunehmen. Die hohe, himmliſche war ihnen erreichbar und bereits ihre eigentliche.

Ferner: Tacitus trägt kein Bedenken, die Aſen wichtigen römiſchen Soldatengöttern an die Seite zu ſtellen. Er ſieht ſie alſo ganz menſchlich und ſteckt ihre Wirkungskreiſe ab. Es gibt einen Merkur, der der Oberſte iſt wie bei den Kelten und daher mit Opfern am anſpruchsvollſten, es gibt einen Mars und einen Herkules, den ſich die Germanen als großen Helden denken und daher beim Zug in die Schlacht anrufen.

Vor allem aber berechtigt uns eines, die germaniſchen Götter jener Zeit bereits als hohe Himmelsherrn anzuſehen: die Verehrung, die ihnen zuteil wird. In der Bronzezeit ahnten wir nur Brauch und Gebärde, jetzt tun wir den erſten Blick in die Seele des frommen Germanen und in ſein Fühlen gegenüber dem Gott.

Läßt ſich eine erhabenere Gottesvorſtellung denken, als die Tacitus den Semnonen zuſchreibt, dem Kernvolk der Sweben? Sie verehren in einem heiligen Hain den Gott-Herrſcher des Alls (regnator omnium deus), und der Gläubige wendet ſich ihm ſo demütig zu, wie es in der Tat nur dem erhabenſten Gotte zukommen kann. Man glaubte ihn in den Schauern des Waldes unſichtbar zugegen. Hier wird niemand mehr von einem „Dämon" ſprechen wollen.

Man zweifelt nicht, daß dieſer hohe Herrſcher eine aſiſche Gottheit war, ob nun Wodan oder Teiwaz. Durch die Verehrungsformen aber fühlt man ſich vaniſch angemutet, wie auch durch die Vorſtellung, daß in dieſem Hain die Erde, als Muttergöttin, den erſten Menſchen hervorgebracht habe. Das beſtätigt unſere Vermutung, die Hochformen der aſiſchen Religion ſeien mit unter dem Einfluß des Vanentums entſtanden.

Daß dieſe Hohen im Hain verehrt wurden und man ſich ſcheute, ſie in Tempelwände einzuſchließen, würde auch auf irdiſche Naturgötter paſſen. Der Herrſcher des Alls kann ſich erſt recht nicht ſo einengen, daß er irgendwo auf Erden ſeinen dauernden Sitz hat; ihm gehört der Himmel.

Die Erhöhung der Götter verträgt ſich aber nicht nur mit Menſchengeſtalt, ſie fordert ſie. Ein Gott, der nur Idee, nur Kraft, nur Wirkung wäre und nicht auch Geſtalt, Kraftträger, Wirkender, iſt für unſere Zeit nicht denkbar. Gott iſt dieſem Geſchlecht nicht mehr Stein, Pfahl, Baum, Tier, auch nicht mehr „Dämon", aber auch nicht Geiſt. Das höchſtſtehende Weſen der Erfahrung wird zum Gott, aber ohne die Grenzen der Zeitlichkeit, von denen jenes ſich beengt fühlt. Sie fallen ja von ſelbſt, ſobald das Menſchenbild in den Himmel erhöht und verklärt, der germaniſche Gott dem olympiſchen weſensgleich geworden iſt.

Der griechiſche Götterbegriff kann uns aber gleich ein anderes lehren: die nötige Scheidung zwiſchen Gott und Gott. Wir haben die Aſen in den Himmel geleitet, wo ſie die hohen Vanen, jene namenloſen Herren und Herrſcher, ſchon antrafen. Aber es iſt offenbar nicht an dem, daß a l l e Weſen aſiſchen und vaniſchen Schlages nach oben gelangt wären, Damit, daß der Germane Himmelsgötter glaubte, nahm er zwiſchen den verehrten Weſen jenen tiefen Einſchnitt vor, den auch der Hellene kennt: er ſetzt die h o h e n Götter ab von den kleineren, die wenigen von den vielen, die allgemein Verehrten von den nur örtlich Verehrten. Wir vermeiden auch für dieſe den Ausdruck Dämonen. Sie treten oft als Einzelperſönlichkeiten auf, haben einen Namen und fliehen die Ungeſtalt. Wie Nymphe oder Flußgott bei den Griechen, ſo hat auch die germaniſche Hausgottheit, Ortsgottheit, Sondergottheit Menſchenform.

Hier kommt uns zum erſten Male auf heimiſchem Boden die bildende Kunſt zu Hilfe. Sie hat vom zweiten bis zum vierten Jahrhundert nach Chriſtus Gottheiten reichlich dargeſtellt; unperſönlich, handwerklich, wie ja dieſe kleineren überhaupt wenig eigene Züge haben; aber ohne allen Zweifel menſchlich. Es gehört zu den Eigentümlichkeiten des germaniſchen Glaubens, daß er dieſe Orts- und Sondergötter überwiegend weiblich ſieht.

Sie ſcheinen ſich, gleich den Großen, zu ſcheiden in aſiſche und vaniſche; man hat den Eindruck, daß dieſe in der Überzahl ſind. Die Namen, die Tacitus deutſch oder lateiniſch vermittelt, Tanfana wie Iſis, Hludana, Nehalennia und die Dreiergruppen der Weihſteine, haben es alle mit Fruchtbarkeit und Gedeihen zu tun. Sie mögen in ihrer Art älter ſein als die hohen Götter, haben ſich aber dieſen anpaſſen müſſen. Andere

erhalten einen weiteren Aufgabenkreis und muten mehr aſiſch an, ſo vor allem Weſen, die mit dem Krieg verknüpft ſind wie Harimella, Baduhenna u. a. (hari, Heer, badu Kampf), und die vielleicht zu den keltiſchen Nachbarn hinüberweiſen. Aller Wirkungsgebiet iſt feſt umſchrieben: ſie helfen dem Landmann, der Gebärenden, dem Kranken, dem Krieger, dem Gefangenen. Auch die Dreiheit von mütterlichen Göttinnen, Matres oder Matronae genannt, erinnert an keltiſche Vorſtellungen und Bräuche, ohne daß ſie entlehnt ſein müßten. Mütterlich waltende und ſchützende Geiſter ſtehen noch hinter den ſpäteren Vorſtellungen des Nordens von Nornen und Diſen, wie die Kriegsweſen zu den Walküren hinleiten mögen.

Daß neben den Göttern des Hausgebrauchs und der Örtlichkeit die Hohen im Himmel nicht zu kurz kamen, dafür ſorgte vor allem der Staatskult. Es mochte ein Verhältnis herrſchen wie ſpäter zwiſchen den Heiligen und den göttlichen Perſonen. Bei allem ſind jene, die erdgebundenen, in ihrem Wirkungskreis Beſchränkten wie älter ſo auch langlebiger als dieſe, und, nicht ſo hoch geſtiegen, auch vom Abſinken weniger bedroht.

Es iſt eine Eigenheit der kleineren Götter, in Gruppen aufzutreten. Sie ſchließen ſich dabei gerne an einen größeren an. Schon auf einem frühen Weiheſtein hat der Gott ‚Mars‘ zwei Begleiterinnen, die er ſpäter an Thor abgibt. Auch die hohen weiblichen Gottheiten treten gern mit Gefolge auf.

Dieſe Beobachtung könnte auf den Gedanken führen: daß nicht nur Idee und Geſtalt des Menſchen für die Ausbildung der Götter vorbildlich war, ſondern auch eine beſtimmte ſtändiſche Gliederung von dieſer Welt auf jene übertragen wurde. Die Frage verdient in der Tat überlegt zu werden, ob die Germanen, gleich den erſten theſſaliſchen Zeusbekennern, einen ausgeſprochenen Standesglauben beſaßen, von Fürſten und für Fürſten ausgebaut und befeſtigt. Hinter mancher Hochreligion ſteht die kriegeriſche Herrenſchicht. Der kleine Mann liebt die Niederung der traulichen Ortsgeiſter und Hausbalken mehr als die ungreifbaren Überirdiſchen.

Daran kann kein Zweifel ſein, daß dieſer Glaube zu Tacitus Zeiten ein ſehr deckendes Abbild von Fühlen und Erleben des germaniſchen Adelskriegertums iſt. Der Edelfreie, der ſeit Jahrhunderten in der Auseinanderſetzung mit Rom ſtand, ſah ſeine Götter genau ſo, wie er ſie brauchte. Sein Daſein gipfelte im Krieg, und alle drei aſiſchen Hauptgötter ſind damals Kriegsgötter geworden. Namentlich Wodan, den die Römer noch nach dem unkriegeriſchen Merkur benennen, mußte dieſen

Schritt mit aller Entschiedenheit tun, um schließlich an die Spitze aller treten zu können.

Ob man aber zur Römerzeit sich schon so sehr in die Menschengestalt dieser Götter hineingelebt hatte, daß man ihnen auch viele irdische Lebensformen zuschrieb, den Himmel als fürstlichen Hofhalt sah, den obersten Gott als großen Gefolgschaftsherrn? Für uns jedenfalls ermangelt die Halle des vornehmen Herrschers, in denen die olympischen Auftritte Homers spielen, zu jener Zeit noch des kenntlichen Gegenstücks. Vermutlich hat auch dieses wie bei den Griechen erst der Dichter ausgebaut. Die Versetzung in den Himmel war ja zunächst Entrückung von Menschennähe und Menschenart gewesen.

Zur vollen Herrschaft der Himmlischen gehört nun aber nicht nur diese allgemeine Erhöhung in die Weltenferne, sondern auch die Machtausbreitung im irdischen Bereich. In den etwa tausend Jahren germanischer Glaubensgeschichte, die wir wenn nicht übersehen so doch umreißen können, hat sich in dieser Hinsicht vieles geändert. Etliche Große wurden noch größer, andere verloren an Macht oder verschwanden ganz. Die Hauptlinie der Entwickelung kennen wir schon: die Asen dringen ins vanische Gebiet vor; teils überlagern sie die ältere Schicht, teils vermengen sie sich mit ihr. Die Frage, wem der endgültige Sieg geblieben ist, läßt sich nicht von Tacitus und nicht von der Edda, kaum vom heutigen Tage aus entscheiden.

3. Ausbreitung.

Die Fabel vom Streite zwischen Asen und Vanen erzählt (nach der einen möglichen Auslegung), daß die beiden Göttergeschlechter schließlich übereingekommen seien, nebeneinander zu herrschen und sich in die Abgaben der Menschen zu teilen. Anderwärts wird berichtet, sie hätten sich gegenseitig Geiseln gestellt, und so seien die wichtigsten Vanen Mitglieder des Asenkreises geworden.

Diese Mythen geben erstaunlich genau glaubensgeschichtliche Tatsachen wieder. Die Menschen haben wirklich ihre Opfergaben zwischen Vanen und Asen geteilt. Für das allgemeine Bewußtsein ist der Unterschied zwischen den zwei Arten von Göttern allmählich geschwunden. Namentlich bei den drei meist verehrten Vanen, Njörd, Frey und Freyja war man sich schließlich nur noch ganz schwach bewußt, daß sie anderen Wesens waren als die Asen. Das wichtigste: sie beeinflußten sich gegen-

ſeitig, jede Partei nahm viel vom Weſen der anderen an. Frey erhält ebenſo ausgeſprochen aſiſche Züge, wie Wodan, der alte Teiwaz vaniſche. Die Verehrungsformen mochten ſich desgleichen vermiſchen und durchdringen. Eine Probe davon gab uns ſchon die Tacitusſtelle, die vom Semnonenhain erzählte.

Glaubensgeſchichtlich betrachtet hat es keinen K r i e g zwiſchen Aſen und Vanen gegeben, ſondern eine jahrhundertelange Auseinanderſetzung, einen Wettſtreit und Widerſtreit, der mit einer friedlichen Durchdringung endete. Unſeren alten Quellen entwächſt unbedingt der Eindruck, daß die Aſen obgeſiegt haben; hinterher aber erwies ſich ein großer Teil der religiöſen Vorſtellungen und Bräuche vaniſchen Schlags als beliebter und zählebiger denn die aſiſche Überlieferung. Was heute noch an Reſten altgermaniſchen Kultes fortlebt, Ackerbräuche, Faſtnachtsſitten, iſt zum guten Teil ehemals vaniſch.

Den Verlauf der Auseinanderſetzung und die wirklichen Fortſchritte der aſiſchen Partei, die zunächſt als Geländegewinn erſcheinen, können wir nicht recht überblicken. Der Ausgangspunkt iſt uns nicht genau genug bekannt. Die Hauptfrage iſt: hat jener Glaube, deſſen Begriff uns aus den ſchwediſchen Felszeichnungen erſteht, und den wir dem vaniſchen gleichſetzen, einmal alle germaniſchen Stämme ergriffen und umfaßt? Wir ſagten, es war eine Ackerbaureligion. Wie natürlich ſcheint es, daß ſie in Öſtergötland zu Hauſe iſt, einer der ertragsreichſten Ebenen Skandinaviens! Auch den griechiſchen Demeterkult läßt man mit Recht vom fruchtbarſten Ackergelände ſeinen Ausgang nehmen. Aber ſchon die andere ſchwediſche Landſchaft, die uns dieſe Denkmäler ſogar hauptſächlich übermittelt, das fels- und buchtenreiche Bohuslän, iſt ganz anders geartet und gewiß keine Kornkammer geweſen. So iſt aus der Bodenbeſchaffenheit wohl kaum eine Grundlage für die Glaubensgeographie jener Zeiten zu gewinnen.

Auf der anderen Seite wiſſen wir nicht, wo die aſiſche Religion mit ihren Eroberungen eingeſetzt hat. Die ſpäten isländiſchen Zeugniſſe haben uns überraſchend Richtiges über das Verhältnis von Aſen und Vanen geſagt; d a s aber glauben wir ihnen nicht, daß jene landfremde Eindringlinge waren. Uns war die aſiſche Religion im Gegenteil neben der übervölkiſchen vaniſchen die wirklich germaniſche, arteigene. Aber ſicherlich iſt ſie nicht überall gleichmäßig dem Boden entſproſſen, ſondern hat ſich zunächſt einmal irgendwo herausgebildet und von da aus ihr Gebiet erweitert.

Dieſe Geſchehniſſe liegen weit vor unſeren Quellen. Es fehlt an jedem

zeitlichen und örtlichen Anhaltspunkt für Aufkommen und Werden des neuen Glaubens. Es bleibt nur übrig, die früheſten Zeugniſſe durchzugehen und aus ihnen abzunehmen, wie um 100 n. Chr., ſicher ſchon Jahrhunderte nach der vollen Ausbildung der Aſenreligion, ſich die Landſchaften und damit die göttlichen Machtumkreiſe gegliedert haben.

Über Heimat und Keimſtätte der Aſen auf deutſchem Boden können wir ſchon deshalb nichts Sicheres ausſagen, weil die Einflüſſe von außen, die vielleicht zu ihrer Bildung mitgewirkt haben, ganz undurchſichtig ſind. Fanden wir für den Himmelsherrn die beſte Entſprechung bei den Griechen, ſo trägt der Donnerer Züge, die bei mehreren indogermaniſchen Völkern gleichmäßig ausgebildet ſind, und Wodan hat in keltiſchen Göttern ebenſogut Gegenſtücke wie in den griechiſchen Hermes, Dionyſos Hekate. Man ſieht wohl mit Recht in gewiſſen wilden, nächtlichen, „orgiaſtiſchen" Seiten der Geſtalt das Fremde, Eingeführte. Iſt nun wie für die Hellenen ſo auch für die Germanen der thrakiſche Umkreis die Fundſtätte dieſer göttlich-dämoniſchen Weſenszüge geworden, ſo wäre die Einbruchsſtelle Wodans im Südoſten zu ſuchen. Andere, die an einen Zuſammenhang der beiden Hauptgötter Merkurius bei Kelten und Germanen glauben, laſſen die Wodansverehrung im Südweſten beginnen oder allgemein im Weſten, da längs der ganzen Rheinlinie mit keltiſchem Einfluß zu rechnen iſt. Sie können für ihre Anſicht geltend machen, daß gerade im Südoſten der Name Wodan nicht ſehr volksmäßig geweſen zu ſein ſcheint; er dient dort nicht zur Bezeichnung eines Wochentags. Freilich hat ja ganz Oberdeutſchland an Stelle des ſonſtigen germaniſchen Wodanstages den ‚Mittwoch' geſetzt; er ſtammt erſt aus der Bekehrungszeit und zeigt, wie ſo manches in jenen Gegenden, den Einfluß der griechiſchen Kirche.

Die Verbreitung von Kulten kann auf verſchiedene Art erfolgen. Die Menſchen kommen zu den Göttern, und die Götter kommen zu den Menſchen. Wie die Griechen nach Delphi ſtrömten und in älterer Zeit in das Zeusheiligtum in Dodona, ſo zog man weither zu dem Herrn des Alls im Semonenhain und zu der Göttin Nerthus nach Seeland. Anderſeits ſetzt das Kommen zum Gott und ſeiner Kultſtätte voraus, daß er ſchon einen Eroberungszug gemacht und weithin die Gemüter gewonnen hatte; Nerthus ſelbſt befuhr von ihrem Heiligtum aus die Lande. Später beſuchte man nicht ausgeſprochen den Gott, ſondern das Heiligtum, etwa den ſchwediſchen Nationaltempel zu Uppſala. Die Götter, deren Bilder dort ſtanden, hatten längſt auch anderwärts ihre Stätten und fanden Verehrung.

Deutliche Belege für den Kult der asischen Götter liefert eigentlich nur der deutsche Westen, insbesondere Nordwesten. Auch da ergibt sich keine klare Gliederung des Glaubens und der Verehrung. Es ist nicht möglich, einen Sprengel Wodans, Donars, Zius (= Teiwaz) abzustecken. Zeugnisse sind allenthalben mehr als spärlich. So geht es auch nicht an, aus ihrem gänzlichen Fehlen bindende Schlüsse zu ziehen.

Am ehesten meinte man noch ein Wodangebiet umgrenzen zu können. Die Ortsnamen, die auf ihn hinweisen, finden sich am häufigsten auf dem später fränkischen Gebiet, auch in Hessen und in Niederdeutschland. Heute ist der Name oft entstellt, und wo das anlautende W (auch G) fehlt, kann nicht mit Sicherheit auf den Gott geschlossen werden. Godesberg am Rhein heißt noch im 13. Jahrhundert deutlich Wudinsberg.

Von Ziu nimmt man an, daß er der Gott der Sweben war. Dafür gibt es zwei Stützen: einmal den Bericht des Tacitus über den Allherrscher und seinen Hain bei dem swebischen Kernvolk; es hat wenig Gewähr, in ihm Wodan zu sehen. Sodann die Bezeichnung Zeistag für Dienstag, die noch heute alemannisch ist. Andere Beweise, wie die Benennung der Schwaben als Ziuwari, Ziuverehrer und Augsburgs als einer Ziesburg sind weniger tragfest. Nehmen wir an: wo Schwaben saßen, wurde der alte Himmelsgott verehrt. Doch sein Gebiet beschränkt sich nicht auf sie. Tacitus erwähnt gelegentlich, daß die niederrheinischen Tenkterer in ihm ihren höchsten Gott sahen. Und Bataver, Männer von der Rheinmündung, haben in Britannien einen merkwürdigen Weihestein errichtet, der dem Mars Thingsus, dem Kriegsgott als Gott des Gerichts, huldigt.

Donar in Grenzen einzuschließen, will gar nicht gelingen, Donnersberge, die nicht einmal unbedingt zeugniskräftig sind, finden sich mancherorts; sehr früh, im 8. Jahrhundert, ist der Pfälzer Gipfel schon bezeugt. Sonst hören wir wenig von örtlicher Verehrung. Tacitus weiß, daß ihm die Cherusker einen Hain geweiht hatten. Niemand wird aber glauben, daß der Kult des großen und stets beliebten Gottes örtlich so eingeschränkt war.

Darin sehen wir das Neue jener Zeit der Hochreligion, daß die Ortsgottheit überwunden war; sie blieb wohl bestehen, aber der vielen Stämmen gemeinsame Kult der großen Götter überwog. Dort, wo Stätten einen Götternamen tragen oder wo eine Gemeinschaft sich besonders zu einem der Himmlischen bekennt, handelt es sich um Lieblingsgötter, nicht um d e n einzigen Gott. Die Verhältnisse lagen in Germanien wohl ganz ähnlich wie einst in Hellas. Dort gab es panhellenische Götter, hier gemeingermanische. Manche Götter aber waren von manchen Orten, zu-

weilen von ganzen großen Landſtrichen, durch Zufall oder durch ausdrückliche Willensäußerung der Bevölkerung abgeſchnitten. Vielerorts hat man z. B. dem Dionyſos die Aufnahme verſagt, und es läßt ſich ausdenken, daß auch der Wodankult nicht allenthalben willkommen war — zumal in den Formen, die ihn der Dionyſosverehrung annäherten. Anderorts hatte man zu dieſem und jenem großen Gott nur ein Achtungsverhältnis, ſo zu Zeus in Sparta. Er galt dort, aber ſeine Verehrung war ſpärlich und er war den Leuten nicht ans Herz gewachſen. Manche Gottheiten erwieſen ſich als entbehrlich, da die Stelle zu Hauſe ſchon beſetzt war; wie etwa in Athen Demeter lange nicht aufkommen konnte, weil Athena auch als Ackerbaugöttin verehrt wurde.

So mannigfach, bewegt, von Zufällen abhängig und dem Wechſel unterworfen mag man ſich auch die Verbreitung der Götter über das germaniſche Gebiet vorſtellen. Die beſtimmten Urteile, wie man ſie noch immer liebt: dieſer und jener Gott herrſchte da und dort, jener war ganz unbekannt — täuſchen ein Maß von Sicherheit vor, das nicht vorhanden iſt, und werden den verwickelten Verhältniſſen nicht gerecht.

Deshalb gilt es auch beſondere Vorſicht bei der Göttin, deren Name ſo ſelten begegnet und von der Tacitus gar nichts weiß, bei Frija, der Gattin des oberſten Gottes. Zeugniſſe für ſie treffen wir erſt bei den Langobarden und im Mitteldeutſchland des 8. Jahrhunderts. Aber ſchon früh, vielleicht vierhundert Jahre eher, iſt der alte Dies Veneris in ‚Frijatag‘ umgeſetzt worden, und dieſer Name iſt ſehr verbreitet. Das Bayriſche freilich, das ja auch aus dem Dienstag einen Arestag (Ertag) gemacht hat, weicht wieder ins Öſtliche aus (Pherintag). Seit wann und wo man die Göttin verehrt hat, iſt ganz undurchſichtig.

Wo es die Suche nach Gottheiten der Fruchtbarkeit und des Ackerbaus gilt, müſſen wir wiederum die Unterſcheidung zwiſchen den Großen und den Kleinen, nur örtlich Verehrten machen. Dieſe trifft man in großer Zahl, von den weſtlichen Nordſeeinſeln bis zur Pfalz herab, auf Weihe-ſteinen. Es ſind lauter örtliche Ausprägungen des mütterlichen Erdbegriffs und ſeinen Weiterbildungen. Sie verbürgen keine Bekanntſchaften mit den hohen vaniſchen Göttern, auch nicht mit denen des kultiſchen Umzugs. Dieſer wird uns bezeugt durch des Tacitus Angaben über eine germaniſche Iſis, und durch die zahlreichen, wenn auch örtlich beſchränkten Nehalenniaſteine. Hier wie dort findet ſich das Schiffsſinnbild; es ſoll damit keine Göttin der Schiffahrt gekennzeichnet werden, ſondern ein Fruchtbarkeitsweſen, das auf dem Schiff über Land gezogen wird; das zeigen ja ſchon die Felsritzungen. Iſis iſt nach dem römiſchen Gewährs-

mann bei den Sweben zu Hauſe, und dieſe hatten, wenn überhaupt, nur einen kleinen Teil an der Meeresküſte. Alſo die Göttin des kultiſchen Umzugs war auch ſwebiſch. Ähnlich überraſchend tritt eine andere vaniſche Spur auf dem deutſchen Feſtland zutage: die Naharvalen, die in Schleſien geſeſſen haben mögen, verehrten unter beſonderen Formen ein Zwillingspaar, die Alces. Wir erwogen ſie als Pfahlgötter. Ihre Verehrung iſt aber unaſiſch, ein Verwandlungskult. Ihre Prieſter tragen Weiberkleidung, und Geſchlechtsvertauſchung iſt vaniſch.

Mittelpunkte vaniſcher Glaubensübung auf deutſchem Boden ſind am Geſtade von Oſtſee und Nordſee zu ſuchen. Dort begegnet der einzig ſichere und haltbare Göttername: Nerthus. Weite Lande, namentlich wohl die ſchleswig-holſteinſche Halbinſel, fanden in jenem ſeeländiſchen Heiligtum ihren Glaubensmittelpunkt. Die Nordſeeinſel Walcheren, die Nehalennia eifrig pflegte, iſt dazu kein rechtes Seitenſtück. Dagegen überraſchen im Nordſeekreis drei Namenszeugniſſe, die, auf verſchiedene Art überliefert und verſchiedenen Wertes, auch für dieſe Küſte ein geſchloſſenes vaniſches Gebiet verbürgen. Vergeſſen wir aber nicht, daß in nächſter Nähe die uns ſchon bekannten Marsverehrer wohnten.

Das wichtigſte Zeugnis dieſes Umkreiſes reicht uns Tacitus ſelbſt und ganz unbewußt dar, wo er von der Völkergruppe der Ingwäonen ſpricht und erklärt, ſie ſei benannt nach einem der drei Söhne des Mannus. Der namengebende Ahne müßte dann etwa Ingvaz geheißen haben. Mit minderer Sicherheit wollte man auch aus den Völkernamen Iſtävonen und Erminonen Götter erſchließen; einem Gott Irmin wird man in dieſen Blättern nicht begegnen.

Den Gott Yng(vi) aber gibt es im Norden. In unſeren Quellen iſt er ganz mit Frey zuſammengefallen, der auch Yngvifrey heißt und von dem das Geſchlecht der Ynglinge abſtammt. Spuren ehemaliger Selbſtändigkeit ſchimmern aber noch durch; dem Engliſchen iſt Frey ganz unbekannt und Ing ſcheint an ſeiner Stelle zu ſtehen. Er wird alſo einſtmals ein weſtgermaniſcher Gott geweſen ſein. Das engliſche Runenlied freilich läßt ihn zuerſt bei den oſtdäniſchen Männern auftreten und von dort ſeewärts ziehen; ſehr bedeutſam für uns heißt es: ‚ſein Wagen rollte ihm nach.‘ Das bezeugt wieder die Gottheit des kultiſchen Umzugs, die in Nerthus ſo beſtimmt hervortrat, bei Iſis wenigſtens angedeutet war.

Verlockend, wenngleich nicht völlig überzeugend iſt es, die Namen Baldrs und Freys ebenfalls in unſeren Gegenden zu finden. Der erſte ſteckt vielleicht in dem lateiniſchen Dativ Baldruo (dem Baldr?) eines Weiheſteins. Frey, oder ſeine deutſche Entſprechung Fro, glaubte man

in den holländiſchen Ortsbezeichnungen Froneker (Acker) und Broonlo (Gehölz) wiederklingen zu hören. Beides beſitzt keinen vollen Zeugniswert.

Baldr iſt uns Vane, weil ſein Name den Herrn bedeutet und weil ſeine Geſchichte — Tod und Wiedererſtehung — ihn kenntlich zum Fruchtbarkeitsgott ſtempelt. Erſt ein Zeugnis des 8. Jahrhunderts ſichert ihn für Deutſchland.

Um 100 nach Chriſtus gab es alſo auf deutſchem Boden ein ausgeſprochen vaniſch-aſiſches Miſchgebiet, an der Rheinmündung, und auch die Sweben verehrten neben dem aſiſchen Himmelsgott die vaniſche Fruchtbarkeitsgöttin. Weit nach Süden ſtoßen die Wachstumsgötter nur im örtlichen Haus- und Feldkult vor. Wir nehmen an, daß es dazu des ausgebildeten Vanenglaubens nicht bedurfte. Dieſe Götterart war ſchon vor dem Eindringen der übervölkiſchen verwickelten Ackerkulte vorhanden und mag ſich immer gehalten haben. Mittelrhein, Niederrhein, Heſſen, wo wir vor allem den Wodankult zu Hauſe fanden, entbehren der ausgeſprochen vaniſchen Zeugniſſe.

Die Oſtgermanen ſind bisher faſt ganz beiſeite geblieben, mit gutem Grund. Über ihren Glauben iſt kein rechtes Urteil möglich. Wir ſahen das Vanentum zu ihnen durchdringen. Was wir ſonſt über ihre Religion erfahren, iſt ſehr wenig und dazu noch vieldeutig. Am unſicherſten iſt ihr Verhältnis zu Wodan. Kannten ſie ihn? Man hat es gleich eifrig bejaht und verneint. Bejaht, weil ſie von den ‚Anſes' zeugen und weil Prokop ſie als ausgeſprochene Verehrer des Kriegsgotts bezeichnet; in dieſem konnte man trotz des Namens Mars Wodan ſehen, denn Jordanes ſpricht von Menſchenopfern, die ihm, vielleicht durch Erhängen, dargebracht wurden. Sicherer ſchien ein anderes: wir wiſſen aus demſelben gotiſchen Geſchichtsſchreiber, daß die Gotenkönige als ihren Ahnherrn einen Gapt verehrten. Keine Frage, damit iſt Gaut gemeint, der alte Namensheld der ſchwediſchen Gautländer. Nordiſche Quellen ſetzen Wodan und Gaut gleich, jener heißt: der alte Gaut. Aber es iſt ſehr fraglich, ob ſie von jeher eins waren. Man hat Goten- und Gautennamen zuſammengeſtellt mit gießen (ehemals giutan), und dieſes im geſchlechtlichen Sinne verſtanden. Dann wäre Gaut der Erzeuger. Dieſe Auffaſſung wieſe aber eher in den Umkreis der Fruchtbarkeitsgötter, des von oben herabgießenden Vaters, als in den der Aſen.

Auf gleich ſchwachen Füßen ſteht Donar als gotiſcher Gott; man fand ihn in einer ſchwer deutbaren Runenſchrift aus Pietroaſſa in Rumänien, die von dem Jupiter der Goten zu ſprechen ſchien (Gutane, der Goten, Jovi?). — Wir betonen: Mars, Merkur und Jupiter, die drei großen

Aſen, mögen gotiſche Götter geweſen ſein. Wir ermangeln nur des Zeugniſſes darüber.

Als wahrſcheinlich mag gelten, daß die Oſtgermanen ihren Glauben aus der nordiſchen Heimat mitbrachten. Das Feſtland konnte ihnen ſicher Neues bieten, vielleicht ſogar erſt die Anſen und den Wodansglauben. Sie hätten dann ihren alten Gapt zu dem neuen Gott umgedeutet. Wie ein Volk auf der Wanderung zum Wodansglauben übertreten konnte, das zeigt das Beiſpiel der Langobarden. Im ganzen aber iſt die Frage nach dem gotiſchen und überhaupt oſtgermaniſchen Glauben gleichbedeutend mit dem nach der Religion des alten Nordens.

Über die Nordgermanen weiß Tacitus nicht viel. Kein Göttername dringt zu ihm. Wichtig iſt, was er von der Sonne ſagt: es bezeugt die alte Vorſtellung des Fahrens mit Wagen und Pferden; wie wir wiſſen, eine der Grundlagen des Umzugbrauchs. Dem Nerthusfrieden treten ſeine Schweden bei, wenn ſie eine heilige Zeit zu kennen ſcheinen, in der alle Waffen unter Verſchluß liegen. Wir haben nach beidem den Eindruck, daß ſich die Vanenreligion in ihrer alten Heimat wohl gehalten hat; nichts ſteht im Wege, ſie als die herrſchende anzuſehen. Den erſten Götternamen, der für uns ausgeſprochen ſkandinaviſch iſt, bringt eine Runeninſchrift um 300. Da nennt ſich einer Wolþuþewar, Knecht der Herrlichkeit, alſo jenes Gottes Ull, den die Edda noch ſchattenhaft kennt. An dem Namen ſind beide Glieder gleich wichtig. Der Knecht gehört zum Herrn, erſt recht zu einem, der ſich Herrlichkeit nennen läßt. Die Unterwürfigkeit der Gläubigen gegenüber dieſen hohen Göttern tritt ſchon in dem Namen wirkſam hervor.

Wir lehnen auch hier, wie bei den Oſtgermanen, Schlüſſe aus Schweigen, aus Zeugnismangel ab. Aber das läßt ſich wohl ſagen: das ältere Skandinavien zeigt keine Spur der Aſenreligion. Man wird alſo wirklich, mit der ſpäten nordiſchen Proſa, von einem Eroberungszug dieſer Götter nach dem Norden ſprechen dürfen. Darin irren unſere Quellen freilich, daß ſie von Oſten kamen. Die deutſchen Wodansnamen ſetzen ſich in Jütland, Fünen, Seeland fort. So ging der Weg. Odin heißt im Norden einmal der Sachſengott.

Die Machtausbreitung der Götter iſt nicht rein örtlich zu verſtehen. Sie erlangten nicht nur Verehrung in Gebieten, die ihnen früher verſchloſſen waren. Nicht allein ihr Anſehen wuchs und ihre Verbreitung, ſondern auch ſie ſelbſt. Sie haben, gleich vielen Griechengöttern, die Kraft, ihr urſprüngliches Wirkungsgebiet zu bereichern. Sie drängen ſich nicht nur ins Vanengebiet ein, ſie üben auch in ihrem alten Bereiche die bis-

herigen Werke der Vanengötter, werden ſelbſt bis zu einem gewiſſen Grade vaniſch.

Zeus hat im Ortskult von Dodona einen älteren ‚chthoniſchen' Gott verdrängt; ein Ähnliches wäre bei den Semnonen denkbar. Der aſiſche Gott Teiwaz wird Waldgott und erhält dort ſeine Hauptkultſtätte, wo die Menſchen aus der Erde hervorgegangen ſind, alſo doch wohl ehemals eine Erdgottheit verehrt wurde. Man kann es freilich auch ſo wenden: das vaniſche Element hat den Aſen, ſeine alte Erſcheinungsform und Kultform, überwältigt. Es läßt ſich wirklich nicht leicht ſagen, wer in dieſer Auseinanderſetzung Sieger, wer Beſiegter war. Sicher iſt ſoviel: der aſiſche N a m e ſetzt ſich vor dem vaniſchen durch.

Über den Glauben der Sachſen, Angeln und Jüten, die im Beginn des 6. Jahrhunderts nach Britannien überſiedelten, erfahren wir nicht ſehr viel. Überraſchen mag, daß auch hier wieder der Aſe, Wodan, Hauptgott der neu zuſammenwachſenden Völker iſt. Unter ſeinem Zeichen betraten die Eroberer Hengeſt und Horſa die Inſel, ſie werden ſpäter ſogar zu ſeinen Söhnen. Offenbar iſt ſchon auf dem Feſtland der aſiſche Gott in altvaniſches Gebiet eingebrochen; die alten Nerthusvölker Angeln und Sachſen mögen auf ſeinem Weg in den Norden gelegen haben. Daneben iſt Tiw ihr Gott, wie jener Frieſen, die ein Vierteljahrtauſend vorher ſchon als römiſche Söldner nach England kamen. Als Ingwäonen kennen ſie immer noch den Gott Ing, der aber ſtark im Zurückweichen iſt. Im ganzen bietet der engliſche Heidenglaube das Bild, wie es von einer niederdeutſchen Einwanderung zu erwarten iſt. Doch waren die Tage der Götter in England ja gezählt, wie bei den Oſtgermanen und Franken auf altrömiſchem Gebiet.

Als der germaniſche Glaube im Süden und Weſten abſtirbt, hat er in Skandinavien, dem Heimatland der Vanen, noch eine bedeutende Zukunft vor ſich.

Die nordiſche Forſchung hat ihre glaubensgeſchichtlichen Ortsnamenzeugniſſe viel planvoller und gründlicher ausgewertet als die deutſche; ſie ſind allerdings auch durchſichtiger und altertümlicher als die unſern. Nirgends kann man daher ſo gut wie in Schweden und Norwegen Glaubensbewegungen aus Ortsnamen ableſen. Man ſprach nicht umſonſt von förmlichen heidniſchen Pfarrſprengeln, die ſich abſtecken ließen. Für uns noch wichtiger iſt, daß man auch geſchichtliche Vorgänge ſich klar widerſpiegeln ſieht.

Die Entwickelung iſt in großen Linien geſehen dieſe: Die vaniſchen Götter zeigen in der älteren Zeit auf ihrem Gebiet eine ausgeſprochene

Vorherrſchaft. Es ſind die uns wohlbekannten, außer ‚Herr' und ‚Herrlichkeit' Nerthus. Aber da geht ein bedeutender Wandel vor ſich: die alte Göttin wird zum Mann; im vaniſchen Bereich nicht überraſchend. Das Bedürfnis nach der Göttin der Erde, des Wachstums, des Überfluſſes, auch der hilfreichen Weiblichkeit, iſt ſo groß, daß ihre Stelle ſofort durch eine neubenannte Göttin eingenommen wird, die Herrin heißt (Freyja). Es iſt falſch, ſie als ſpätes und gewolltes weibliches Gegenſtück zu Frey anzuſehen.

Zuerſt finden wir auf den Kultſtätten Njörd eng verbunden mit Ull; da iſt Njörd wohl noch Weib. Dann tritt Ull zu Frey, ſie wirken wie ein Brüderpaar. Später treten Njörd und Frey zuſammen, freilich überwiegend in der Dichtung, und werden Vater und Sohn. Freyja iſt Freys Schweſter. Sie werden verehrt auf Bergen, auf Äckern, an umfriedeten Altären, in Tempeln. Darin drückt ſich die Aufwärtsbewegung der Kultform aus.

Die Aſen rücken im Norden ein. Aber der Vanenkult ging deshalb nicht ernſtlich zurück. Er macht ſogar Eroberungen und gewinnt den Weſten. Mittelſchweden und Mittelnorwegen machten von jeher ein geſchloſſenes Ull-Gebiet aus. Nun ſcheint Njörd dahin vorzudringen, auf zwei Wegen: von Süden her die norwegiſchen Ufer entlang, als Küſtengott und Schutzgott der Schiffer, und von Oſten, aus Schweden. Gleich ihm drängt vom Kernpunkt der Yngviverehrung, Uppſala, Frey nach dem Trondheimſchen vor, nimmt alſo Norwegen ein und gelangt von da auch nach Island.

Alles weiſt darauf hin, daß der zweigeſchlechtige Gott von Anfang an, wie es ja auch Tacitus zu meinen ſcheint, im heutigen Dänemark und Schweden ſeine Heimat hatte. Damit widerlegt ſich die Anſicht mancher Forſcher, die Schweden hätten den Nerthuskult erſt von der Oſtſeeinſel übernehmen müſſen. Die Wanderung nach Norwegen dagegen iſt ſpät, erſt etwa im 7. Jahrhundert, abgeſchloſſen. Damals war es wohl, als e i n Gott aus dem vaniſchen Kreis ausſchied: mit Ull ging es zu Ende. Er mag einer der älteſten benannten germaniſchen Götter ſein, namentlich in der Nebenform Ullinn glaubt man ſeinen Namen bis in die Bronzezeit verfolgen zu können. Auf heute däniſchem Boden, wo er zuerſt auftritt, iſt er ſpäter nicht mehr verbreitet, und in Norwegen erſcheint er ſchon dünner geſät als in Schweden. Er iſt, wenn wir bei dem alten Bild bleiben wollen, der große Vane, der bei der Auseinanderſetzung mit den Aſen fiel. Später hat man ihn künſtlich wieder belebt, aber ohne rechten Erfolg.

Auch die aus dem Süden eindringenden Asen mußten einen der Ihren opfern. Der Gott Ziu, später Ty, hat den Siegeszug nicht mitgemacht. Er ist dem Norden nur dichterische Gestalt, in der Ortsnamengebung so gut wie unbezeugt. Der wichtigste Beleg führt nach Norwegen und zeigt ihn zusammen mit Njörd; sie sind offenbar ein Paar. Ein hochinteressantes Zeugnis! Ty wollte sich wohl an Ulls Stelle setzen, es gelang aber nicht. Merkwürdig, daß auf beiden Seiten die Himmelsgötter auf der Strecke blieben! Es beweist uns, wie hoch damals ein anderer, asischer Himmelsgott schon emporgestiegen war, Wodan = Odin. Er duldete keine anderen obersten Götter neben sich.

So bleiben nur zwei Asengötter übrig, die in Skandinavien das Übergewicht erlangten; neben Odin Donar oder Thor. Die Odinnamen überziehen das schwedische und norwegische Gebiet mit einem unzusammenhängenden und wenig dichten Netz. Er ist jetzt, was er zu Tacitus Zeiten schwerlich schon war, der Obergott aller Germanen, ihr wirklicher Zeus; überall gekannt und anerkannt, aber längst nicht allenthalben aus vollem Herzen. Förmliche Brennpunkte, Stätten die nur seiner Verehrung dienen, und wo er für den gläubigen Menschen ein uns alles ist, scheint es nicht zu geben. Auch hat er nirgends merkbar ältere heimische Götter verdrängt.

Wohl aber tut das Thor; ihm glückt, was Ty nicht vermochte: er tritt das reiche Erbe Ulls an, vor unseren Augen gewinnt er dem Vanengott seine Sitze ab und paart sich auch mit dessen bisherigen Genossen. Auch rein persönlich, gemütlich scheint er für ihn eingetreten zu sein. Wir sahen, der erste Nordgermane, der sich andächtig und anhänglich zu einem Gott bekennt, ist ein Ullknecht; das deutet auf ein nahes Verhältnis. Zu keinem Gott nun stehen die späteren Norweger so freundschaftlich und warm wie zu Thor.

Drei Asen und drei Vanen machen natürlich nicht den ganzen skandinavischen Olymp aus. Außer vielen neuen und, nach den Ortsnamen zu schließen, ziemlich wurzellosen Göttern, die sich dort herausbilden, meldet sich als jüngerer Gott Baldr vom Festland. Aus unserer götterreichen friesischen Ecke kommt der Gott Fosite spät herüber, und wohl auch Hludana, die im Norden Hlodyn heißt und ihre alten Beziehungen zur Erde wahrt.

Als sich zur Wikingerzeit der nordgermanische Gesichtskreis gewaltig weitet, da werden die Götter über Meer getragen und erhalten zum Teil neue Wirkungsgebiete. Der eigentliche Wikingsgott, der Schutzherr des heldisch adeligen Kriegs- und Gefolgschaftswesen, ist Odin. Thor aber bleibt der treue Freund, der den Menschen am Herzen liegt. Ihm folgen

ſie nach Island, er wird auf den britiſchen Inſeln ſogar ihr Schlachtengott. Das Geſchwiſterpaar Frey Freyja findet von den übrigen noch den lebendigſten Glauben. Freyja ſcheint ſich von der Erde frei zu machen, ſie iſt Glücksgöttin, Zauberin, Liebesgöttin, weibliche Beſchützerin; alles grundvaniſche Eigenſchaften. Frey muß ernſtlich Sorge tragen, daß er in der Wikingszeit wettbewerbfähig bleibe. Es gelingt ihm. Den Gott von Segen und Reichtum anzurufen, wird man immer gut tun. Aber er legt Zeitkleidung an, indem auch er zum Krieger und Schlachtgott wird. So hält er ſich länger und bedeutet namentlich dem Isländer mehr als der immer ſtärker verblaſſende Njörd.

Am Anfang unſerer Zeugniſſe über die germaniſchen Götter, im zweiten Kapitel der Germania, ſteht die Dreiheit: Merkur, Mars, Herkules-Wodan, Ziu, Donar. Am Schluß, in einem der ſpäteſten Berichte vom nordgermaniſchen Heidentum finden wir die Dreiheit: Wodan, Thor, Frey. Darin drückt ſich das Weſentliche der göttergeſchichtlichen Entwickelung aus.

Zwei Tatſachen kennzeichnen ſie: das Eindringen eines alten vaniſchen Hauptgottes unter die Aſen, und das Vordringen der urſprünglich ſüdlichen Aſen in das nördliche Gebiet. Die Verdrängung der ehemals höchſten Götter Wulthuz und Teiwaz iſt das weſentlichſte negative Kennzeichen.

Es darf nicht verſchwiegen werden, daß man dies Geſchehen auch anders ſehen kann. Getreu dem heute geltenden Wahlſpruch: Licht aus dem Norden! ſtellen manche Forſcher die Dinge ſo dar: Teiwaz und Frey ſind urſprünglich ein und derſelbe Gott, Herr iſt ein Beiwort des Höchſten. Und Wodan war dem Norden von jeher eigen und kam von dort aus in den Süden. Er iſt der Gapt oder Gaut, den die Goten ſchon vor Chriſtus verehrten, und kein anderer als er iſt der ſemnoniſche Allherrſcher des Tacitus.

Dieſe Anſchauung trägt der Grundtatſache der germaniſchen Religionsgeſchichte nicht Rechnung: daß nämlich zuerſt auf germaniſchem Boden ein Ackerkult, eine Erd- und Himmelsreligion bezeugt iſt. Der Himmelsgott der Skandinavier war von jeher vaniſch, d. h. im Sinne des Fruchtbarkeitskults geſehen. Glaubt man Odin ſchon längſt im Norden lebendig, ſo iſt das nur unter einer Vorausſetzung denkbar: die große religiöſe Umſchichtung, die wir aus unſeren Quellen für die geſchichtliche Zeit ableſen zu können glaubten, müßte ſchon vorgeſchichtlich ſein. Sie wäre um die Zeitwende abgeſchloſſen, und nur die Verdrängung des alten Teiwaz aus all ſeinen Rollen läge im Licht der Geſchichte.

4. Götterdichtung.

Im Verhältnis zu seinen Göttern und im Verkehr mit ihnen wird sich der Mensch gern einer erhobenen Sprache und Ausdrucksform bedienen. Götterdichtung in diesem weitesten Sinne gehört zu den allgemein erhöhenden Merkmalen der Himmelsreligion.

Nicht alle Dichtung an Götter, für Götter, über Götter ist nur Lob und Anbetung, wie dies noch heute Aufgabe des Kirchenlieds ist. Frühere Zeiten fanden darin kein Genüge und steckten sich das Ziel höher. Der Gläubige meinte auf den Gott eine Nötigung ausüben zu können. Zum Preis, der Bitte trat die Beschwörung. Ihnen würden als dichterische Gattungen entsprechen das geformte Gebet, die Hymne, der Zauberspruch oder die irgendwie poetisch verbrämte Zauberhandlung.

Unser altheimischer Umkreis rechnet noch eine andere Art Götterdichtung hinzu: germanische Lust am Aufzählen und Reihen führte zur Merkdichtung, die von alledem etwas ist; sie gilt dem Preis der aufgezählten Glieder und versucht durch ihre Anhäufung eine zwingende Wirkung, sinkt aber zuletzt zur bloßen Gedächtnisstütze herab. Das früheste und für Jahrhunderte einzige greifbare Zeugnis für germanische Götterdichtung weist in dieser Richtung.

Tacitus berichtet, daß die älteste Form geschichtlichen Wissens bei den Germanen Merkverse waren, und unter ihnen wieder die ehrwürdigsten die, in denen die ersten Lebewesen aufgezählt werden: Tuisto, der Zwitter, Manus, der Urmensch und seine drei Söhne, deren einer wenigstens einen germanischen Götternamen trägt. Diese Verse also, die man neuerdings hat wieder aufbauen wollen, waren älteste germanische Götterdichtung. Sie mögen um Beträchtliches vor Christi Geburt entstanden sein.

Ein Gebet in Versen an die germanischen Götter hat sich nicht erhalten. Ein paar Anrufungen in der Edda stehen an der Schwelle des Preises: Heil euch, Götter, Heil euch Göttinnen, Heil dir, fruchtschwere Flur! ...

Die Götterhymne ist eine anspruchsvolle Kunstgattung, verkünstelt und streng schulmäßig, der späten Zeit. Die Götter treten damit an die Seite des irdischen Herrschers, dem ja der Preis des Gefolgschaftskalden gilt, und hier wie dort steht neben bloßem lobendem Anruf die andeutende Schilderung von Taten. In alledem wird alsbald nach der Bekehrung Christus der Erbwalter der Götter. Hier führt kein Weg in tiefes Altertum.

Eher dort, wo im Zauberſpruch die Götter herbeigezogen werden; man kann nicht eigentlich ſagen herbeigerufen, denn ihre Hilfe wird nicht erbeten, ſondern ihr Tun ſoll durch zauberiſche Wirkung aufs neue wirkſam werden. Nur einmal begegnet es, und zwar ſeltſamerweiſe auf feſtländiſchem Boden, im Deutſchland des 7. oder 8. Jahrhunderts, daß Wodan, der große Zauberer, als Helfer bei einem Unfall beſchworen wird. Aber auch hier nicht mit der Bitte: Hilf wieder! — ſondern mit der Beſchwörung: wie Wodan damals half, ſo möge jetzt geholfen werden.

Dieſe Reſte haben mit Gottesdienſt nichts Unmittelbares zu tun. Fraglich ſelbſt, ob dort die Merkverſe eine Stätte hatten. Die Arten älterer Götterdichtung, die in dieſem engſten Sinn religiös waren, bleiben uns noch ſchattenhafter.

Wir erinnern uns, wie man in der Bronzezeit die Fruchtbarkeit und alſo wohl auch die Fruchtbarkeitsgötter herbeizaubern wollte: durch kultiſche Auftritte, vielleicht ſogar Aufführungen, deren Wirkung durch das Bild noch verewigt wurde. Von dieſen ſinnbildlichen Handlungen führt ein Weg bis in die neueſte Zeit, die nicht nur den feſtlichen Umzug des Karnevals kennt, ſondern auch die jahreszeitlichen Spiele, die ehemals eben mehr als Spiele, die zwingende Zauberhandlungen waren. Aber wenn dieſe Aufzüge und Auftritte einſt auch die Fruchtbarkeitsmächte, vielleicht den hohen Himmelsgott ſelbſt beſchworen: ob die geſchichtlichen germaniſchen Götter, die uns vertrauten Wodan, Donar jemals in dieſe Bräuche eingingen, iſt ganz unſicher. Jene Spiele vaniſchen Urſprungs brauchen nicht in die übermächtige Aſenreligion übernommen worden zu ſein, ſie können verharrt ſein in Glauben und Brauch der Schichten, in denen Felddämonen ſtatt der hohen Götter walteten.

Eine andere Art mythiſcher „Kultſzenen" ſcheint in ein paar geheimnisvollen Reſten vorzuliegen: Die Edda führt Odin vor, wie er ſich ſelbſt geopfert am windkalten Baum hängt, wie er von oben mühſam herabſpähend die Runen bemerkt und ſie ſchreiend aufnimmt; ein ſolcher Auftritt ſcheint religiöſe Urtümlichkeit zu atmen, von den Schauern einer geheimnisvollen Lehre durchweht zu ſein, die ſich nur wenigen Eingeweihten erſchließen konnte. Ein Zweifel an der germaniſchen Altersechtheit dieſer Strophen kann ſchwer aufkommen. Mißlich nur, daß ſie in unſerer Überlieferung nahe bei junger Rollenlyrik ſtehen, erſonnenen Odinsmonologen, die nicht nur die Flachheit der Spätzeit, ſondern auch die Gehäſſigkeit des Chriſten zeigen. Es iſt über die Maßen ſchwer, in dieſen Dingen ſich das klare Urteil zu wahren, die Begierde nach dem heißerſehnten Uralten zu zügeln und kein Wertſtück zu verwerfen.

Auf einer ſpäteren Stufe der Entwickelung, nach jahrhundertelanger Vertrautheit mit den Hohen und vollſtändiger Einführung vermenſchlichender Vorſtellungen, erſteht eine neue, beſondere Art der Götterdichtung: ſie bemächtigt ſich förmlich der Götter. Geſtalten und Schickſale der Himmliſchen werden von den Menſchen abhängig; nicht mehr im religiöſen Sinn, daß ſie geglaubt werden, ſondern im dichteriſchen: ſie werden erfunden. Das frühere Verhältnis dreht ſich um. Bisher waren die Götter Schöpfer der Menſchen. Noch ohne daß dieſes Verhältnis aufgegeben würde, macht ſich der Menſch zum Schöpfer der Götter; zum mindeſten ſchafft er an ihnen weiter und ſchafft ſie um. Die weſentliche Entwickelung, die Götterglaube, Götteridee und Götteranſchauung in dieſem Zeitraum aufweiſen, iſt der Eintritt eines neuen, geſtaltenden *Willens*, der über die religiöſen Vorſtellungen Macht gewinnt.

Auf indogermaniſchem Gebiet haben vor allen Dingen Inder und Griechen durch eine reiche und kunſtvolle *Epik* das Bild ihrer Götter ausgebaut, verdeutlicht und vermenſchlicht. Ihnen ſchließt ſich gleichwertig die germaniſche Erzähldichtung von den Göttern an. Daß ſie um viele, viele Jahrhunderte jünger iſt als jene, tut ihrer Bedeutung keinen Abbruch. Eher, daß ſie viel trümmerhafter erhalten iſt und ſich viel ſchwerer erſchließt. Aber es liegt darin auch ein mächtiger Anſporn, dem Verlorenen nachzuſpüren und es wieder aufzugraben.

Germaniſche Götterpoeſie ſpricht zu uns in dem ſtarken Dutzend Gedichte, das die Liederedda überliefert, eine isländiſche Sammlung des 13. Jahrhunderts. Ihr tritt ein proſaiſches Lehrbuch mit vielen Verseinlagen zur Seite, die ſog. jüngere Edda des Snorri Sturluſon, die in Wahrheit ein Menſchenalter älter ſein mag als jene; ſie enthält eine Anzahl Göttergeſchichten in ungebundener Rede. Die isländiſche Sagadichtung gewährt den Göttern einen beſcheidenen Platz im Heldenroman. Mehrere nordiſche Berichterſtatter laſſen in der Schilderung der Urzeit ihres Volkes Götter auftreten. Allen voran Saxo in ſeiner Dänengeſchichte.

Feſtländiſche und engliſche Gegenſtücke fehlen zu all dieſen Gattungen und Zeugniſſen. Nur langobardiſche Geſchichtsſchreibung läßt einmal eine ridicula fabula, eine Anekdote von dem alten Gotte Godan und ſeinem Weibe Frea einfließen.

An dieſen mancherlei Göttererzählungen iſt zunächſt alles unklar und unſicher: ihr Alter, ihre Verbreitung, ihre Vorausſetzungen, ihr Verhältnis zum Gottesdienſt, vor allem aber ihr Verhältnis zum Glauben.

Sehen wir nur auf die erhaltenen erzählenden Götterlieder, ſo iſt der Befund zuerſt niederdrückend: keines iſt viel älter als das Jahr 1000

v. Chr., keines führt von Island weg. Damit iſt aber über Urſprungszeit und Urſprungsland noch gar nichts ausgeſagt. Wir ſind allenthalben im germaniſchen Altertum an herbe Verluſte gewöhnt, und manche Lücke hat ſich der Forſchung ſchon geſchloſſen. Es gilt aber hier wie überall die Warnung: beim Zurücktaſten, bei der Suche nach dem Verlorenen, nicht den Boden unter den Füßen zu verlieren. Wunſch und Einbildungskraft haben hier immer ſehr unzuverläſſige Führerdienſte geleiſtet.

Das gilt auch vom Verhältnis dieſer Dichtungen zum lebendigen Kult. Man hat ſich darin gefallen, dem germaniſchen Gottesdienſt ſeine Lektion zu geben in der Form von „Göttermythen", die der Prieſter vortrug, und ſeine Liturgie in der Form der Wechſelrede und Darſtellung göttlicher Handlungen. (Hier ſind wir alſo wieder in der Nähe jener ‚Kultſpiele'.) Alles ohne jede Zeugnisgewähr. Ob unſere Dichtung wirklich irgendwie mit dem Gottesdienſt in Beziehung ſtand, wird uns ihre äußere und innere Artung zu lehren haben.

Mögen dieſe Stoffe „kultiſch" vorgeformt geweſen ſein oder nicht: allgemeine dichtungsgeſchichtliche Erwägungen, die allein hier zuverläſſige Winke geben können, lehren uns, daß auf germaniſchem Boden die epiſche Götterdichtung nur die Form des „Ereignisliedes" annehmen konnte; es war doppelſeitig, d. h. es ließ Erzählung und Rede wechſeln. Man darf annehmen, daß dieſe Art Götterlied entſtanden iſt im Anſchluß an das germaniſche Heldenlied, das ebenſo gebaut war. An ſich könnte ja auch jenes die ältere der beiden Gattungen ſein. Aber kein Zeugnis weiſt in dieſer Richtung. Das Heldenlied iſt gemeingermaniſch, das Götterlied nur für das weſtliche Nordgermanien bezeugt, für Norwegen und Island. Die kleine Wodanserzählung des Langobardengeſchichtsſchreibers, deren wir ſchon gedacht haben, gibt ſehr zu denken, iſt aber kein ausreichender Beweis für das Daſein langobardiſcher und damit weſtgermaniſcher, feſtländiſcher Götterdichtung.

Das Heldenlied, ſeit dem 4. Jahrhundert greifbar, iſt die künſtleriſch und ſittlich gleich hochſtehende Schöpfung der höfiſch-kriegeriſchen Kultur der Völkerwanderungszeit. Dieſelben Schichten und ähnliche Lebenszuſtände ſind es in der beginnenden Wikingerzeit, die das Götterlied erſtehen ließen.

An den nordiſchen Höfen des 9. Jahrhunderts hören wir aus dem Munde germaniſcher Dichter zum erſten Male die Namen der Götter. Freilich zunächſt nicht in Erzählliedern, ſondern in Preisgedichten. Wir merken: die Götter, ihre Sitze, ihre Familienbindungen, ihre Taten, das iſt täglich Brot, geläufiges Erzählgut, ſchon Vorſchrift gewordenes dichte-

riſches Baumaterial für dieſe Poeten. Nicht ſie ſchaffen dieſen Vorſtellungskreis, er iſt länger da, und zu klar umriſſen, zu heldiſch und zu adelig, als daß er aus Größen und Begriffen der Volksreligion erwachſen ſein könnte. Aus all dieſen Gründen dürfen wir ſpäteſtens von 800 an bereits eine erzählende Götterdichtung als Vorbild und Quelle jener Hofſkalden und ihrer Preislieder vorausſetzen. Freilich kommen wir ſo nur um knapp 500 Jahre vor unſere Aufzeichnungen, um knapp 200 über unſere älteſten Lieder hinaus.

Es iſt wichtig, dieſen Schritt zurückzutun. Denn durch ihn gelangen wir zu einer Dichtung, die nicht nur zeitlich älter iſt, ſondern auch ganz anders geartet. Es iſt für die Geſchichte des germaniſchen Glaubens wie wie der germaniſchen Dichtung allezeit abträglich geweſen, daß man die erhaltenen Lieder des ausgehenden 10. Jahrhunderts der germaniſchen Götterdichtung überhaupt gleichgeſetzt hat.

Dieſe überkommene „eddiſche" Götterdichtung trägt nämlich faſt durchweg die Kennzeichen ſpäter Entſtehung an ſich. Es eignet ihr etwas Verhängnisſchweres, Endhaftes, und etwas Übertreibendes, Verkrampftes. Es fehlt den meiſten unſerer Götterlieder die ſchöne Selbſtverſtändlichkeit, die göttliche Heiterkeit der griechiſchen. Auch dort, wo aller Nachdruck auf der Größe und Herrlichkeit der Götter zu ruhen ſcheint, herrſcht Kriſenſtimmung. Die Überlieferung tut ein Übriges, die erhaltenen Stücke und Reſte in jüngere Zuſammenhänge einzureihen, mit Gelehrſamkeit und Zauberwerk zu umranken und auf die mannigfachſte Art umzufärben. Es iſt dringend nötig, nicht nur die einzelnen Denkmale kritiſch zu klären und das Werthaltige aus allerlei Schutt auszugraben, ſondern auch Zugänge zu einer älteren Stufe der Dichtung zu gewinnen.

Das geſchieht am beſten durch Rückſchlüſſe von jener uns bekannten Skaldendichtung aus. Sehen wir zu, auf welchen ſachlichen Vorausſetzungen ſie aufgebaut haben muß.

Mehrmals ſpielen die norwegiſchen Hofſänger des 9. und 10. Jahrhunderts auf Göttergeſchichten an, und ſo ausführlich, daß zu einer förmlichen Erzählung der Weg nicht mehr weit iſt. Öfter auch geben ſie ſich den Anſchein, bildliche Darſtellungen göttlicher Taten zu beſchreiben; das läßt wiederum auf eine ſehr eingehende und ausgebildete Vorſtellung der betreffenden Fabel ſchließen.

Die älteſten Götterſtrophen, die wir haben, ſtammen von dem erſten namentlich bekannten Dichter des Nordens, Bragi dem Alten, den man vor 850 ſetzt. Sie zeigen eine Göttin Geſion, wie ſie mit ihrem Rieſengeſpann ein Stück der ſkandinaviſchen Halbinſel abpflügt und in Beſitz

nimmt. Das könnte eine Kultfabel ſein. Deutlicher weiſt auf Ereignisdichtung die knapp umriſſene Szene, in der Thor in einem Boote ſitzend die Midgardſchlange angelt, während ſein Begleiter die Angelſchnur durchſchneidet.

Der etwas ſpätere Dichter Thjodolf beſchreibt ausführlich den Kampf des Gottes Thor mit dem Rieſen Hrungnir; die Erde erbebt und ſpaltet ſich, ſo daß der Rieſe auf ſeinen Schild treten muß, und der Gott trifft von der Luft her mit gewaltigem Hammerwurf den Schädel des nun wehrloſen Gegners. Neben dieſe Heldentat ſtellt der Dichter aber eine anmutige Märchenhandlung: drei Götter wollen einen Ochſen braten und bringen es nicht zuſtande, bis ſie dem adlergeſtaltigen Rieſen Thiazi einen Anteil am Braten verſprochen haben. Loki will ihn liſtig treffen, aber der Adler fliegt davon und entführt ihn, und nur dadurch kommt Loki frei, daß er verſpricht, ihm die Göttin Idun ſamt ihren jugendſpendenden Äpfeln auszuliefern. Das geſchieht, die Götter werden alt und häßlich und wollen Loki zu Leibe. Er fliegt in Habichtsgeſtalt ins Rieſenland, entführt Idun, und die Götter bereiten dem verfolgenden Rieſen, als er Asgard betritt, den Untergang.

Vielleicht hundert Jahre ſpäter erzählt der Skald Eilif von einer weiteren Heldentat Thors: er durchwatet einen wütenden Strom, kommt ins Rieſenland und beſucht das Haus des Rieſen Geirröd; ſeinen Töchtern bricht er das Genick, den Rieſen ſelbſt trifft ſein tödlicher Wurf.

Das ſind keine gottesdienſtlichen Texte und keine in Liedform umgeſetzten kultiſchen Szenen. Das ſind herzhaft fabulierende, kräftige Geſchichten, die den Göttern gegenüber eine freie, aber nicht ehrfurchtloſe Haltung zeigen. Mag man, wie noch ein ſkaldiſches Bruchſtück zeigt, den Gott Thor als Rieſenvertilger und Helden mit dem Hammer angerufen haben, die Taten märchenhaften Ausmaßes und oft grimmigen Humors, die er hier vollführt, hatten in keinem Evangelium und in keiner Liturgie Platz, und erſt recht nicht die arge Verlegenheit der Götter und ihre Gewalttätigkeit gegen Loki. Das iſt auf keine Art religiös, das iſt Poeſie, epiſche Poeſie; Geirröd- und Hrungnirfabel könnten von Indra ebenſogut erzählt ſein wie von Thor, die Thiazigeſchichte von Hermes wie von Loki. Dieſe Götter ſind nicht frommen Herzens erfaßt, aber auch nicht gänzlich unfromm dargeſtellt. Es iſt kein gottſeliger Geiſt, aber auch kein gottloſer, der hinter dieſen Göttergeſtalten und Taten ſteht.

Unſere Thjodolf, Bragi, Eilif haben nach allem dieſe Geſchichten ſchon als abgeſchloſſene Dichtungen vorgefunden. An den Höfen, für die ſie dichteten, war die Form des doppelſeitigen Ereignisliedes eingeführt; es

iſt ſchwerlich anders vorſtellbar, als daß ſie die Geſchichten in eben dieſer Liedform kennengelernt haben.

Das gibt den Mut zu der Frage: Welche anderen Stoffe behandelte das nordiſche Götterlied um 800? Die Proſaedda Snorris erzählt eine Reihe von Götterfabeln, deren Stoffe in den erhaltenen Liedern nicht wiederkehren. Wenn nun die Skalden des 9. und 10. Jahrhunderts auf dieſe Fabeln anſpielen, dann müſſen ſie zu ihrer Zeit ſchon beſtanden haben. Wie anders konnten ſie es als in der epiſchen Liedform? Freilich heißt es vorſichtig ſein, denn gerade die Hrungnirfabel der jüngeren Edda beweiſt, daß ihr Verfaſſer Snorri auch auf eigene Fauſt umbauen und erweitern konnte.

Verfährt man ſo, dann enthüllt ſich eine bunte und reiche Fülle von Göttergeſchichten, denen die kräftige epiſche Steigerung und Rundung, die dramatiſche Zuſpitzung meiſt noch anzumerken iſt. Beſchränkt zwar bleibt die Perſonenzahl, verhältnismäßig eng bemeſſen die ſtoffliche Grundlage der Geſchichten. Sie zeigen überwiegend die Götter im Kampf mit den Rieſen; in einem harten Kampf, denn die Gegner ſind ebenſo mächtig wie liſtig. Die Götter wachſen ihnen gegenüber zu übernatürlicher Größe der körperlichen Geſtalt, der Leiſtung und der geiſtigen Fähigkeit heran. Odins Liſt, Verwandlungsfähigkeit und Zauberkunſt befähigen ihn zu dem ewig ruhmwürdigen Erwerb des Dichtertranks. Mit Vorliebe hörte man von Thor, dem furchtloſen und gewaltig zuſchlagenden, der ſich ſo trefflich zum Gott der Wikingszeit eignete. Aber ein anderer lief ihm in der Beliebtheit den Rang ab: Loki, der arge und doch den Erzählern, dem Publikum und den Göttern ſelbſt unentbehrliche Tauſendkünſtler, der wie in der Erzählung von Idun ſo auch ſonſt aus Bosheit oder Spottluſt tauſend Verlegenheiten ſchuf und ebenſoviel Mittel kannte, ſie wieder zu beſeitigen. Die Tierverwandlung iſt ein hauptſächliches Auskunftsmittel, oft zum Ergötzen der Hörer verwendet. Ein ſolches Weſen in der Reihe der hohen Götter anzutreffen, das verwundert innerhalb unſerer Dichtung am meiſten, und es kennzeichnet ſie am beſten. Die Geſtalt iſt Träger des Humors und bereitet zugleich einer Entgötterung der Götter die Wege. Der Schalk ſteckt den ganzen erhabenen Olymp in die Taſche, bis er ſich vor dem gewaltigen Thor verkriechen muß. Allerdings, davon iſt jene Zeit weit entfernt, den liſtigen und bösartigen Gaukler endgültig über die Götter triumphieren zu laſſen. Als ſeine Streiche ſich zu verderblicher und teufliſcher Bosheit ſteigern, als Baldr durch ihn das Leben verloren hat, da tun ſie ſich zuſammen und ruhen nicht eher, als bis der Verbrecher unſchädlich gemacht iſt und, am Felſen angeſchmiedet, durch eine Giftnatter Pein leidet.

Zu den Aufgaben unſerer Dichtung ſcheinen vor allem Ausbau, Verdeutlichung, Ordnung und Durchbildung der Götterreihe zu zählen. Jetzt erſt erhebt ſich die Frage nach der Zahl der Götter und nach ihrem gegenſeitigen Verhältnis. Eine Auswahl unter den überkommenen Geſtalten iſt vorgenommen. Es waren ihrer ja viele, ſo wenig große gemeingermaniſche es gegeben hatte. Die Zahl der kleinen, nur örtlich verehrten erſcheint uns ſchon nach den Zeugniſſen der römiſchen Weiheſteine beträchtlich. Neben kleinen und großen gab es alte und neue Götter; die vom Schauplatz abgetreten waren oder im Begriffe ſtanden, es zu tun, konnten von der Dichtung wieder eingeſetzt werden. Zu jenen zählte Ull, der ſchattenhaft durch die Lieder zieht, zu dieſen Ty, der ſpät noch eine neue Rolle als Reiſegefährte Thors findet. Die zwei Göttinnen, die uns vorhin begegnet ſind, Idun und Geſſon, werden von Haus aus däniſche Fruchtbarkeitsweſen ſein.

Die heilige Zwölfzahl der Götter konnte ſich den Germanen von ſelbſt aufdrängen. Aber es iſt kaum denkbar, daß dieſe Einſchnürung der Göttervorſtellung ſich ohne Fühlung mit dem klaſſiſchen und orientaliſchen Vorbilde vollzog, das im ſpäten Altertum jedermann bekannt war. Sobald man ſich die Sitze der Götter im Himmel einzeln ausmalte, lag es nahe, daß man zum wirklichen Himmel aufſah und die Himmelsbezirke mit Sternbildern in Verbindung brachte. Damit waren aber die zwölf Zeichen des Tierkreiſes gegeben. Ihre Kenntnis brachte der Oſten und der Süden. Es iſt nicht die einzige Berührung mit Vorſtellungen dieſes Umkreiſes, die die dichteriſch ausgeſtaltete germaniſche Götterwelt aufweiſt.

Loki iſt der germaniſche Prometheus. Es ziehen ſich unmittelbare Verbindungsfäden zwar nicht von dem Lichtbringer der griechiſchen Literatur, aber von dem volkstümlichen, erdbebenerregenden Kaukaſusrieſen zu dem gefeſſelten Dämon des Nordens. Ein Hinweis für viele, daß die Götterdichtung des 9. und 10. Jahrhunderts ſich ihr Gut weither holte. Mythologiſche Vorſtellungen und Erzählſtoff floſſen ihr zu vom Orient, von der Spätantike, von den Kelten. Das bedeutet Bereicherung der Götterbilder, Einreihung in einen gemeineuropäiſchen Vorſtellungsſchatz, häufig zum Schaden der völkiſchen Eigenart. Die Dichtung iſt es vor allem geweſen, die die germaniſche Göttervorſtellung aus ihrem abgeſchloſſenen Sonderdaſein herausführte. Indeſſen blieb von dieſem noch genug übrig. Der ſchmückende Schnörkel, die ausmalende Farbe wurde aus der Fremde bezogen; zu einem tiefen und unheilbaren Eingriff in die Weſensart der germaniſchen Götter führte erſt die Berührung und dann der Zuſammenſtoß mit dem Chriſtentum.

Das Herüberwirken chriſtlicher Einflüſſe und Vorſtellungen, ſei es auch zunächſt nur auf die Dichtung, bedeutete natürlich den Anfang vom Ende. Aber dieſer Einfluß wirkte nicht von Beginn an und nicht ausſchließlich abbauend und verderblich. Die alten Götter ergaben ſich nicht ſo ſchnell. In den Augen und unter den Händen ihrer letzten überzeugten Bekenner wuchſen ſie noch einmal zu einer ungeahnten Würde und Größe empor, die ſie vor chriſtlichen Anwürfen ſichern und gegen den neuen Glauben wettbewerbfähig machen ſollte.

Erſt aus dieſer Zeit ſind uns Götterlieder *überkommen*. Inſofern konnte man ſagen, daß die Edda kein unverfälſchtes Zeugnis des germaniſchen Heidentums mehr enthalte. Aber der Echtheit des Glaubens, der aus unſeren Liedern ſpricht, der Dringlichkeit des Willens, ſich für die Götter einzuſetzen, tut das keinen Abbruch. Nicht alle erhaltenen Denkmäler freilich zeigen dieſen Geiſt. Die Abgebrauchtheit, ja die Entartung tritt auch in Erſcheinung. Einige dieſer Gedichte ſuchen im alten freien Ton fortzufahren; ſie verlieren ſich ins Übertreibende, ſchließlich ins Entwürdigende. Alſo auf der einen Seite völlige Umkehr: die Götter können nicht göttlich genug gezeigt werden und wachſen in die Höhe — auf der anderen Seite Beibehaltung der vermenſchlichenden Richtung, die zu ſchnellem Herabgleiten führt. Auch eine mittlere Linie ſtellt ſich ein: ſie legt bei den Göttern den Maßſtab der chriſtlichen Tugendlehre an und bringt ihren bang erwarteten Untergang in Zuſammenhang mit alter ſchwerer Schuld. Auch hier entgleiſt die Dichtung bald und kränkelt die alten Göttergeſtalten ſittlich allzuſehr an.

Die Götter mußten gehoben werden, weil ſie ihr Anſehen eingebüßt hatten — durch die Zeitläufte, nicht durch die Dichtung. *Sie* hatte die Hohen menſchlich geſehen und oft belächelt, aber eine von außen unangefochtene Religion wäre ſolchen Nadelſtichen nie zum Opfer gefallen. Das immer drohender herannahende Chriſtentum lehrte vor allem eines: was ein Gott war. Der Gedanke des allbeherrſchenden Herrn gewann unter den Nordgermanen Anhang, noch vor dem beſonderen Chriſtengott. Aus der eben geſchaffenen Vielheit erhob ſich der eine immer mächtiger empor, die Prägung: inn allmatki áss, der allmächtige Aſe, iſt noch heidniſch. Von eddiſchen Liedern hat namentlich das Gedicht von Grimnir, das in Odins Mund alle Herrlichkeiten des heidniſchen Jenſeits muſtert, dieſe Richtung eingeſchlagen.

Seltſam, daß derſelbe Gott, der ſich hier ins völlig Überweltliche ſteigert, zur ſelben Zeit und unter demſelben äußeren Druck den Unterirdiſchen ausgeliefert wurde! Odin hat man nie in heiterem Licht geſehen. Der

Leidensweg nach abwärts, den er antreten mußte, war ſchmerzvoller als der Thors, deſſen Geſtalt man nur übertreibend verzerrte. Dem Dichter des ſchlagfertigen, in Bau und Rede gleich meiſterhaften Thrymlieds vermögen wir nicht zu zürnen, und die Geſchmackloſigkeiten des ſpäten Hymirliedes ſind nicht gottesläſterlich. Der Odinsgeſtalt aber griff das herannahende Chriſtentum ans Mark.

Abſinkende Götterdichtung tut ſich auf drei Arten kund: man läßt das Magiſche über das Religiöſe obſiegen, die Nebengeſtalt über den großen Gott, und zeigt die Götter im allzu Menſchlichen verſunken, namentlich in die Bande zügelloſer Liebesleidenſchaft.

Alle drei Kennzeichen ſcheinen zuſammenzutreffen in dem eddiſchen Skirnirlied, das von der Liebe des Gottes Frey zu der Rieſin Gerd und von ihrer Gewinnung durch die Zaubermacht von Freys Diener handelt. Doch wahrt das Gedicht noch die Würde und iſt hohe Poeſie. Angekränkelt, herabgezogen und ſchließlich beſchmutzt wird nur der Eine, der zugleich der Höchſte iſt.

Der Dichter der großen eddiſchen Welt- und Untergangsſchau, der Seherinnenrede (Völuſpa), hält noch Maß. Sein Odin lädt eine Rieſenſchuld auf ſich, er iſt der Urheber des erſten Kriegs, er hat den Streit und den Wortbruch in die Welt gebracht und damit den Keim zu ihrem Untergang gelegt; nun ſtemmt er ſich in gewaltigem Ringen gegen das Verhängnis. Den Freund und Befrager des Zauberweibs, der Völva, trifft hier noch kein Tadel. Erſt die ganz verchriſtlichen Geſchlechter ſehen mit Abſcheu auf den Erzzauberer, der mit Hexen und Gehängten nächtlich Zwieſprache hielt und tote Zauberinnen weckte; der den Rieſenweibern nachſtellte und von ihnen geäfft wurde, wenn er nicht mit ſeinem übermächtigen Zauber ihre Gunſt erzwang. Man läßt ihn ſeine Abenteuer in ſpäten Strophen gern ſelbſt erzählen und ſich dabei frech des Meineids rühmen. Zwei Geſprächslieder der Edda zeigen dieſen chriſtlichen Geiſt der höhniſchen Verachtung gepaart mit der alten Spottluſt der Heidenzeit: Thor und Odin als wandernder Bauer und als Fährmann werfen ſich alle Schmähungen zu, die über ſie beide im Umlauf ſein mochten (Graubartslied), und für die ſchonungsloſe Zunge Lokis, der ſich in ein Götterfeſt eingedrängt hat, iſt jede Göttin eine Buhlerin, jeder Gott ein Feigling oder ſonſt irgendwie wurmſtichig (Lokis Zankreden).

Als der Glaubenskampf ausgetobt hat, ſieht man auch die Götter wieder in einem verſöhnlicheren Licht. Die Dichtung des 12. und 13. Jahrhunderts kehrt zu Odin und Thor zurück und verwickelt namentlich jenen reichlich in menſchliches Geſchehen. Er wird jetzt erſt ſo recht zum Schlach-

tengott im Sinne der heldiſchen Dichtung des Altertums; er tritt perſönlich in allerlei Geſtalten neben die Helden, hilft ihnen und bereitet ihnen ſchließlich das Ende, um ſie in Walhall zu den Seinen aufzunehmen. Dieſe ſpäte romantiſche Vorſtellung, für viele bis zum heutigen Tage das Odinsbild überhaupt, herrſcht vor allem im isländiſchen Vorzeitroman, in die Eddalieder ſpielt ſie nur ſchattenhaft herein.

Wenn in dieſen Erzählungen des Dänen Saxo und der Isländer eine unſcheinbare Greiſengeſtalt ſich oft als Odin entpuppt, und auch Thor hie und da den Menſchen zur Seite tritt, ſo wird ſich die Dichtung an lebendige Sage anlehnen. Das ſcheint wirklich weithin Volksglaube geweſen zu ſein, und die norwegiſchen Königsgeſchichten wiſſen allerlei zu berichten vom Erſcheinen geheimnisvoller Geſtalten, die in Kraft oder Wiſſen übermenſchlich erſcheinen und plötzlich wieder entſchwinden. Die Götter waren noch lange nicht tot, und ſie lebten nicht nur in der Dichtung weiter.

5. Entgötterung.

Die alten Götter waren verdrängt und hörten auf, geglaubt zu werden. Einſt waren ſie eine Macht geweſen, und ihr Daſein ließ ſich nicht völlig leugnen. Man mußte verſuchen, in ein neues Verhältnis mit ihnen zu kommen. Von drei Seiten kam dieſe Nötigung, und man ſah die verabſchiedeten himmliſchen Machthaber deshalb auf dreierlei Weiſe an. Sie wurden zu Menſchen, zu Teufeln, zu Dämonen (Naturweſen). Dieſe drei Arten der Entgötterung entſprachen dem Bedürfnis der höheren Laienſchichten, der Geiſtlichkeit, des gewöhnlichen Volkes.

Das ſpäte Altertum ſah einen erfinderiſchen Mann am Werk, Euhemeros, der aus falſchen Urkunden nachweiſen wollte, daß die Götter zwar gelebt haben, aber rein irdiſche Könige und Prieſter geweſen ſeien. Er konnte anknüpfen an gewiſſe Volksüberlieferungen, ſo an das Grab des Zeus, das in Kreta gezeigt wurde. Bekannt iſt auch die todestraurige Geſchichte vom Ende des Pan. Plötzlich wird die Natur von dem Klageruf durchhallt: „Der große Pan iſt tot!“ Für dieſes leidvolle Abſchiednehmen, dieſen erzwungenen Schlußſtrich unter das alte Heidentum (ſo legte man es ſpäter aus) finden ſich bei den Germanen keine rechten Gegenſtücke. Wohl aber hat der Euhemerismus ſich bei ihnen ein paar Jahrhunderte lang großen Anſehens erfreut. Es iſt wichtig, ihn kennenzulernen; denn die einzigen Schriftſteller, die uns wirklich Ausgiebiges über die germaniſche Götterwelt zu erzählen wiſſen, ſtehen ganz auf ſei-

nem Boden, der Däne Saxo und der Isländer Snorri; dieser vor allem in der Ynglingensaga, der Einleitung zu seiner großen Geschichte der norwegischen Könige.

Der Euhemerismus, der uns ausgebildet vorliegt, ist im wesentlichen isländisches Gewächs, und auch Saxo kennt ihn nicht aus heimischen, sondern aus „thulensischen" Quellen. Man brauchte in Island freilich nicht ganz selbständig mit dieser Umdeutung zu beginnen. Schon bei Paulus Diakonus, dem Geschichtsschreiber der Langobarden, findet sich die seltsame Bemerkung, Wodan habe einmal wirklich gelebt, nicht in Germanien, sondern in Griechenland. Dieser Fabelei kommen wir nicht mehr auf die Spur, und es ist fraglich, ob sie in den Norden wirken konnte. Wir erfahren aus ihr nur eines: der germanische „Euhemerismus" hat nicht damit begonnen, daß man die Asen mit Asien in Verbindung brachte.

Wahrscheinlicher ist, daß die Isländer irgendwie Fühlung hatten mit der keltischen Götterlehre. Unsere (sämtlich christlichen) irischen Göttergeschichten machen ja noch in ganz anderer Weise als die isländischen Quellen Ernst mit der Vermenschlichung der alten Götter ihres Volks. In einigen Einzelheiten stimmen Irland und Island zusammen. In einer örtlichen: hier wie dort wird die alte Heimat von Volk und Göttern in Skythien gesucht; in einer zeitlichen: beiderseits trachtete man die Frühgeschichte historisch einzureihen und rechnete für die Fabelkönige die Zeit von Christi Geburt heraus.

Unser ältester Gewährsmann, Ari, der erste Geschichtsschreiber Islands, spricht nun freilich weder von Skythien noch von Asien, aber bei ihm hat der Euhemerismus doch schon die ganz bestimmte Form, daß die Götter zu irdischen Königen werden, die von Südosten her nach Skandinavien eingewandert sind. Er bringt sie mit den Türken in Verbindung; diese aber galten als eine thrakische Völkerschaft, die letzten Endes von den Trojanern abstammte. Wie Römer und Franken, so wollten also auch die Nordleute diesem sagenberühmtesten Boden des Altertums entsprossen sein. Es fällt schwer, zu glauben, daß dieser Gedanke unabhängig von dem naheliegenden und etwas kindlichen Einfall entstanden sein soll, die Asen aus Asien kommen zu lassen. Eine solche Herleitung war aus sprachlichen Gründen nur Skandinaviern möglich.

Die seltsame Vorstellung wird ausgebaut. Für Saxo finden die Götter ihren ehemaligen Schwerpunkt in Byzanz, Snorri fabelt von einem Lande Vanakvisl an der Donaumündung und von dem östlich davon gelegenen asiatischen Asenland mit der Hauptstadt Asgard. Es war

eine große Opferſtätte, und die Aſen Landesherrſcher und Prieſter. Auch Saxo kennt ſie in beiden Eigenſchaften. Sie teilten ſich, Odin zog mit den Seinen nordwärts. Für Saxo erfolgt ein mehrmaliges Hin und Her zwiſchen der neuen nördlichen und der alten byzantiniſchen Heimat. Snorris Odin ſiedelt über mehrere Haltepunkte in den höheren Norden über, erſt weilt er auf Odenſe (Fünen), dann ſchließlich zieht er nach Schweden und nimmt in Uppſala Wohnung.

Damit war für den isländiſchen Gelehrten und überhaupt für jedermann die Möglichkeit gewonnen, ruhig und unbefangen über die alten Götter zu reden und zu dichten. Es hatte Aſen gegeben, ſie waren nicht mehr. Kein geiſtlicher Vorwurf konnte den treffen, der ſich mit ihnen beſchäftigte. Aber alles war noch nicht getan. Die Aſengeſchichten hatten ihren Hauptreiz empfangen durch das Wunderbare, Unbegreifliche, das ihnen anhaftete. Göttermacht und Götteranſehen waren von den Aſen gewichen; wie konnte man dennoch göttermäßige Handlungen von ihnen berichten? Man half ſich, indem man ſie zu großen Zauberern machte; je nach Stimmung mit größerem oder geringerem Wohlwollen. Snorris Aſen büßen an Anſehen wenig ein dadurch, daß ſie Meiſter des Sinnentrugs ſind, und auch Saxo, der ſie gerne herabſetzt, hegt keinen Zweifel, daß ſie dieſe unbegreiflichen Kräfte beſeſſen haben. Rieſen, Aſen und Menſchen können für ihn zaubern, und er läßt durchblicken: jene an Geſtalt nicht ſo auffälligen Zauberer, die nach den Rieſen kamen und vor den zauberkundigen Menſchen, waren die bedeutendſten.

So entſtand auch die Geſchichte von dem ſchwediſchen König Gylfi, der ſich zu den Aſen aufmacht und ihre wunderbaren Erzählungen mitanhört, ſich aber plötzlich auf freiem Felde befindet und merkt, daß er mit allem nur getäuſcht worden iſt. Sie hat den Rahmen abgegeben für die berühmte Darſtellung der Götterwelt durch Snorri Sturluſon im erſten Buch der Proſaedda.

Wir haben bei alledem den Eindruck: dieſer „Euhemerismus" war keine Tarnung, kein Vorwand zur heimlichen Weiterpflege des alten Glaubens, ſondern er war eine befriedigende und von vielen gebildeten Isländern aus Überzeugung angenommene Löſung des Zwieſpalts zwiſchen der Liebe zu den alten Göttern und der Furcht, ſich mit Teufelswerk zu beflecken und verſündigen. Auch eifrige Bekehrer konnten ſich auf den Boden des Euhemerismus ſtellen, und König Olaf Tryggvaſohn äußert in einer Bekehrungsrede ganz unbefangen, Frey ſei einmal ein wirklicher ſchwediſcher König geweſen.

Die Frankenkönigin Chrotichild ſoll zu ihrem noch heidniſchen Gatten

geſagt haben: „Was haben Merkur und Mars vermocht? ſie waren eher mit Zauberkraft ausgeſtattet als daß ſie den göttlichen Namen hatten.“ Wir wiſſen nicht recht, meint die Eifererin hier die römiſchen Götter oder die germaniſchen, aber es macht nichts aus, denn beide ſah man an jenem Hofe im gleichen Licht: ſie waren Zauberer, aber nicht wie die Aſen beſonders gewitzigte Menſchen, ſondern bösartige Schützlinge und Genoſſen des Teufels. Schon der Engländer Wulfſtan, weiß, daß die Heiden durch des Teufels Lehre verleitet worden ſind, in Merkurius (= Wodan) einen hohen Gott zu ſehen, und ganz reinen Wein ſchenkt der heilige Willibrord dem Frieſenfürſten Ratbod ein: „Das iſt kein Gott, den du verehrſt, ſondern der Teufel, der dich, o König, in den übelſten Irrtum verſtrickt hat, damit er deine Seele den ewigen Flammen übergebe.“

Die Hetze gegen die Götter als Teufel und die Teufelsfurcht erreicht auch den Norden. Da vor allem in der Geſtalt, die wir aus vielen Heiligenlegenden des Südens kennen: der Teufel wird mit den noch vorhandenen Götter b i l d e r n in Verbindung gebracht. Die heidniſche Bevölkerung ſah ja vielfach in den mehr oder minder menſchenähnlichen Bildwerken, die ſie verehrte, namentlich in den Tempelſtatuen, den Gott ſelbſt; das Bild galt ihr als perſönlich belebt. Auch die Bekehrer leugneten nicht, daß es eine Kraft beſaß, aber ihnen iſt ſie teufliſch, und von dem frommen Chriſten verlangt man, daß er den böſen Geiſt banne. Die Saga von Olaf dem Heiligen berichtet von einem Freyſtandbild, in dem ein Teufel hauſt, der zu den Menſchen redet. Er verläßt es dann ſpäter, und es liegt leer da, bis ein Betrüger hineinſchlüpft.

In der volkstümlichen Einbildungskraft der Nordleute hat der Teufel aber doch mehr Mühe gehabt, ſich durchzuſetzen als im Süden, und die Verwünſchung der alten Götter geht lieber den gewohnten Weg der heimiſchen Ausdrücke und Begriffe. Olaf Tryggvaſohn ſchwört, niemals ein rechter König ſeines Landes heißen zu wollen, ſolange er noch einen „Gottneiding“ am Leben laſſe. Hrolf Kraki freilich höhnt Odin, mit deſſen Ungunſt ihm gedroht iſt: dieſer böſe Geiſt habe doch nicht über des Menſchen Lebenszeit zu beſtimmen, und ſein Gefolgsmann Bjarki gibt ihm nichts nach im Schelten auf den häßlichen und treuloſen Odin, die Giftſchlange. Aber hinter ſolchen Worten der ſpäten Romandichtung ſtecken eifrige Chriſten; die meiſten bekehrten Nordleute halten ſich im Schelten auf die verdrängten Götter ſehr zurück. Die Erzählungen ſind ſehr ſelten, in denen ſie wirklich als Unholde oder in des Teufelsmaske auftreten. Wenn in der Ynglingenſaga Odin als Troll in den Stein ge-

bannt erſcheint, ſo iſt ſicher auch das nicht volkstümlich, ſondern erzwungene chriſtliche Vorſtellung.

Der wirkliche Glaube der nordiſchen Völker vermenſchlicht nicht und verteufelt nicht, er „dämoniſiert". Wir verſtehen darunter (eine deckende deutſche Bezeichnung ſteht nicht zur Verfügung) die unbeeinflußte und ſelbſtändige Umbildung der heimiſchen Götter in eine nicht mehr göttliche, aber gleichwohl noch übermenſchliche Daſeinsform.

Man darf vielleicht ſagen: die Rückbildung.

Wie Götter entſtehen — darüber herrſcht heute in der Glaubenswiſſenſchaft weniger Einhelligkeit als je. Die einen ſagen: Götter ſind immer da und immer Götter geweſen; andere: der Gott iſt der aufgerückte „Dämon", das übernatürliche Weſen des Volksglaubens, das zufällig Glück hatte und befördert wurde; während jene meinen: Gott und Dämon ſind durch eine weite Kluft getrennt und haben nichts miteinander zu tun.

Auch wir glauben, daß zuzeiten, namentlich im Umkreis der germaniſchen Götter, der Abſtand zwiſchen Gott und Dämon ungebührlich unterſchätzt worden iſt. Götter ſind Perſönlichkeiten; Kraftmittelpunkte, die menſchlich eingekleidet, aber übermenſchlich ausgeſtattet ſind. Was ſie vorher waren, darüber iſt ſelten ein ſicheres Urteil möglich. Zugeſtanden iſt: die Erſchaffung mehrerer unſerer wichtigſten Götter hat in den Grundzügen ſchon zur indogermaniſchen Zeit ſtattgefunden.

Aber wir halten dafür, daß die von manchen behauptete Unverlierbarkeit und Unvergleichbarkeit der göttlichen Daſeinsform eine Erſtarrung in die ewig bewegliche, bauende und ſchaffende Glaubensentwickelung junger und aufſteigender Völker hineinbringt. Es iſt wahr, wir ſehen Götter kommen, ohne daß ſie irgendeine Vorſtufe zu kennen ſcheinen (Frija) und vergehen, ohne daß ſie eine Glaubensſpur hinterlaſſen (Ull). Aber es iſt nicht geſagt, daß das ihr vorgeſchriebener und einzig möglicher Lebenslauf iſt.

Wir fanden auf dem ſchoniſchen Stein von Tjängvide ein rieſiges achtbeiniges Roß mit einem kleinen Reiter. Zuerſt freudig als Odinsbild begrüßt — der Gott auf ſeinem achtbeinigen Sleipnir — galt es dann wie bekannt als Darſtellung des Todesdämons. Ehemals alſo glaubten unſere Vorväter, in Übereinſtimmung mit vielen nahen und fernen Völkern, an ein Todesweſen in Pferdegeſtalt. Die germaniſche Hochreligion kennt den Todesgott auf dem vielbeinigen Roß. Die Beziehung zwiſchen beiden iſt handgreiflich, und ſo iſt es nur ein Streit um Worte, ob man ſagt: der Dämon iſt zum Gott geworden, oder: es gibt einen

Gott des Todes, der sich den alten Roßdämon untertan gemacht hat. Zweifellos bleibt: es ist von diesem etwas, eine entscheidende Vorstellung, auf jenen übergegangen; den man ehemals als Roß sah, sieht man jetzt als berittene Menschengestalt. Dem Gott wie einst dem Dämon eignet die entrückende Kraft, und heftet sich die Menschenfurcht an.

An Wodan aber sind die Züge des Todesdämons nicht nur älter, sondern auch langlebiger als die des hohen Gottes menschlicher Gestalt und übermenschlichen Geistes. Ein Zufall vielleicht, daß er sich nicht mehr förmlich in die Roßgestalt zurückwandelt. Den gespenstigen Schimmelreiter durfte man ihm gleichsetzen; in diesem ist der Gott wieder Dämon geworden, oder er war es als Entführer der Menschen immer geblieben.

Eine ähnliche Entwickelung setzt man voraus für die bekannteste und zählebigste aller Erscheinungsformen des Gottes, für den Führer der wilden Jagd, der ja ganz in der Nähe liegt. Früher wollte man hier einen reinen Fall von „Dämonisierung" sehen: aus dem Gott, der die Toten nach Walhall holte, ist der dämonische nächtliche Seelenführer geworden. Dann urteilte man wohl richtiger: es liege Aufstieg und Abstieg vor; die Vorstellung des nächtlichen Totenführers sei älter als die des Walhallherrschers, die Vorstellung der Schar älter als die des Führers. Wodan habe sich aus „Wodes Heer" erst herausgelöst, und die Vorstellung von diesem die Zeit der hohen Götter überdauert.

Wir wissen heute, daß die vielen und zum Teil so seltsam erdennahen Nachrichten vom Dahinfahren des wütenden Heers nicht (buchstäblich) aus der Luft gegriffen sind, sondern ein tatsächliches irdisches Treiben schildern, das sich allerdings der ängstlichen Phantasie wieder ins Geisterhafte und in die Lüfte verflüchtigt hat. Wir zweifeln auch nicht daran, es war ein alter Odinskult, der sich so auswirkte und in den Händen eines Geheimbundes lag. Vermummte, Tiere oder Tote darstellend, zogen nächtlich durch die Lande, mit Lärm und Gewalttat. Hat man vielleicht auch Umfang und Tragweite dieses seltsamen Gottesdienstes ein wenig überschätzt, so ist es doch Tatsache, daß handgreifliche Reste des Brauchs noch bis ins 19. Jahrhundert hinein immer wieder Menschen zu nächtlichem Tun zusammengezwungen haben. Allerdings war nicht die Maskerade das erste; auch nicht in *der* Form, daß man an die eigene Verwandlung in Tier oder Toten und an die eigene Machtmehrung durch diesen Zauber glaubte (man *hat* das ja zweifellos getan). Es ist festzuhalten, daß am Anfang die übernatürliche Vorstellung stand, der Glaube an ein Totenheer und einen Totenjäger, und daß man mit irdischen Mitteln ein überirdisches abbildete. In dieses steigerte man sich dann freilich ganz

hinein. Erſt glaubte man das wilde Heer, dann ſpielte man es und war es ſchließlich. Glaube und Brauch haben dabei die Erhöhung des Führers zum Himmelsgott außer acht gelaſſen; ehe, während und nachdem Wodan höchſter Herrſcher war, hat man ihn im gleichen Licht geſehen und auf dieſelbe Art verehrt.

Nur in einem kleinen Umkreis iſt der Name Odins als des Führers der wilden Schar erhalten; in einem Teil Dänemarks und im ſüdlichen Schweden. In Weſtfalen und Holſtein ſpricht man vom Woenjäger oder Wohljäger. Das hat aber nicht viel Alterswert: im Norden könnte der Name ſogar einfach wiederhergeſtellt ſein. Wo Dämonenvorſtellungen ſind, ſtellt ſich in nachheidniſcher Zeit Wodan allenthalben gerne ein, Ortsgeiſter zeigen verwandte Züge und anklingende Namen. So iſt es auch in vielen Fällen fraglich, ob es ſich um ein allmähliches Abſinken des Gottes in Dämonentum handelt, oder um das Eindringen des ehemahligen Odin in neue Rollen.

Er verbirgt ſich unter allerlei Masken, die zum Teil jener beliebteſten der norwegiſchen Romanliteratur, dem Greis im breiten Hut und blauen Mantel, nahekommen. Auch Deutſchland kennt den Hackelberend (Mantelträger) und den Breithut. Die Dämoniſierung iſt keineswegs immer gleich einer Entfernung von Erdboden und Menſchennatur. Sie kann in ganz behaglichen Formen erfolgen; der Gott auf dem Weg zum Hausgeiſt oder Kobold. Odin hat ſich dem Nordmann ſchon zuzeiten ſeiner Herrſchaft als „Alten vom Berg" gezeigt, dem nichts Schreckliches anhaftet; auch der alte Gaut unſerer literariſchen Quelle klingt mehr gemütlich als ehrfürchtig. Ähnlich wie der große Gott Thor zu einem Thorkarl (dem Horagallus der Lappen) wurde, geht auch er unter dem Namen Karl. So mag er endlich auch ſeinen Weg gefunden haben in die eigentlich bäuerlichen Bereiche. Er iſt es jetzt, deſſen Gunſt ſich der Landmann verſichern muß, wenn es Gedeihen und Wachstum gilt.

Es iſt der letzte Akt der wechſelvollen Göttergeſchichte, daß Wodan nun auch zum Feldgeiſt und Ackeralten wird. Durchgedrungen ſehen wir dieſe Bewegung erſt ſpät, und zwar in Deutſchland und im Norden mit erſtaunlicher Einhelligkeit: der ſchönſte, ja man darf ſagen, der rührendſte Reſt germaniſchen Götterglaubens, den uns die Volkskunde noch heute darreichen kann. Die Freude an ihm braucht dadurch nicht geſchmälert zu werden, daß es ſich um junge Übertragung handelt, und Wodan in einen Zuſammenhang gezogen wird, dem er zu heidniſchen Zeiten noch auf keinen Fall angehört hat. Das geben auch die zu, die in ihm einen alten Fruchtbarkeitsgott ſehen.

Es ist eine weithin verbreitete Sitte: die letzten Halme des Ackers bleiben stehen für Wodan oder für Wodans Pferd (der berittene Totengott wirkt sich noch aus). Der Name ist vielfach entstellt, wiederum wiegt in Skandinavien Odin vor, im Deutschen aber spricht man vom Ver g o d e n teil, von Frau Gaue, vom Waudle. Aber der Zusammenhang ist allenthalben noch greifbar. Das beste Zeugnis, aus dem Mecklenburg des 16. Jahrhunderts stammend, überliefert uns der Vers:

Wode Wode Wode
habe dinem Rosse nu Foder,
Nu Dieſtel und Dorn,
Ander Jahr beter Korn.

Daneben wird, so hören wir, der Wodendüfel angerufen — unbefangen knüpfen die Verehrer des Naturdämons an die andere Art des Fortlebens an, die geistlich verzerrte — und das Wodelbier getrunken. Modern ist die Ausweichung zum Wolf hinüber: auch ihm läßt man die letzte Garbe für sein Pferd.

Bei alledem ist Wodan nicht förmlich an Stelle des Kornwesens, der Roggenmuhme oder wessen sonst getreten, am wenigsten kann man sagen, der Gott habe den Dämon verdrängt. Sondern dieser hat nur einen schon halbverklungenen, aber noch machtvollen Namen erhalten und bleibt im übrigen eine ganz unbelebte geheime Kraft, der Vertreter der Befruchtung und des Segens.

Wenig Sicheres ist es im Vergleich dazu, was man vom Fortleben anderer entgötterter Götter aussagen kann. Die Tragweite der vorhandenen Zeugnisse wird sehr verschieden eingeschätzt. Man wird gut tun, sich auf die Seite der vorsichtigen Kritiker zu stellen.

Es versteht sich, der Norden wahrt den Zusammenhang mit den alten Überirdischen besser als das Festland oder gar England. Es mag Landesteile geben, in denen das Wissen um sie, durch alte Bräuche und noch verständliche Ortsnamen gefördert, nie verloren gegangen ist. Andrerseits liegt häufig der Verdacht künstlicher Wiederauffrischung nahe oder jener halbbewußtlosen Übertragung eines Götternamens auf eine alte Dämonenvorstellung. Thor, Frigg und in beschränktem Maße Freyja kommen vor allem in Betracht. Die beiden ersten scheinen einen späten Bund eingegangen zu haben, sind dabei aber gemütliche Hausgeister geworden. Man sieht sie am Donnerstag abend in der Spinnstube, und in ihrem Namen soll man seine Arbeit verrichten.

Nur dieser entgötterte Thorkarl, Tordegud oder Tordegubben (Donneralte) hat wirklich noch Leben. Die lebhaften Bemühungen, seine Fortdauer

auch noch auf andere Weiſe und anderwärts zu belegen, ſind zum Scheitern verurteilt. Man iſt auf zweierlei Art vorgegangen. Die zahlreichen volkstümlichen Verperſönlichungen des Donners, ſein Fahren mit dem Wagen und ſein Werfen mit dem Hammer, hat man unmittelbar mit dem alten Aſengott in Zuſammenhang bringen wollen, während Vorſtellung und Anſchauung doch viel älter ſind und ſich immer wieder am Naturereignis neu bilden und beleben. Nicht mindere Daſeinskraft und noch weniger Daſeinsberechtigung eignet einer anderen Anſchauung, die die Spuren des Gottes im Menſchen finden will. Der Freund der Bauern und der Vertilger von Ungeheuern, namentlich ſchädlicher rieſiſcher Naturmächte, iſt der mittelalterlichen Dichtung Dietrich von Bern. Seit Uhland hören wir immer wieder, der geſchichtliche Held habe darin das Erbe des germaniſchen Donnergottes angetreten. Es iſt richtig, daß der große Gotenkönig ſchon um 700 als Rieſenkämpfer geſehen wurde: aber erſt das hohe Mittelalter, dem Naturweſen wieder literariſch werden, malt dieſe Kämpfe im einzelnen aus und läßt den Helden zum Schützer des Landmanns werden.

Die nordiſche Frigg, als häusliche und landwirtſchaftliche Schutzkraft gleich dem Gatten entwickelt und auch als ‚die Alte' gehegt, hat man auch in Deutſchland eifrig geſucht, und es ſcheint in der Tat, daß ſie in einer volkstümlichen Geſtalt der Saalegegend fortlebt. Der Name lautet nicht nur Frie, ſondern überraſchenderweiſe auch Fricke — doch wohl eher eine Verkleinerungsform als Entlehnung aus dem Norden; noch weiter ab liegen Formen wie Fui und Frieſeke. Auch ſie iſt Ackerdämon und gleich dem Gatten, den ſie in dieſer Landſchaft ablöſt, „Teufel".

Der heidenfeindliche Eiferer Burkart von Worms im 11. Jahrhundert bezeugt eine Dämonenſchar ‚Holda' und ſcheint ſie mit Fricka in Verbindung zu ſetzen. Man meinte daher, Frija und Holda ſeien ein und dieſelbe, dieſe die volkstümliche Fortſetzung von jener. Auf der anderen Seite hat man die traute Frau Holle des Märchens und die Hulden der Volksvorſtellung mit der alten Göttin Hludana zuſammengebracht und dieſe in eine Huldana gewandelt. Und ſchließlich hat man ſich heiß gemüht um die vielerörterten Geſtalten der Berchten, die, häßlich und ſchön, einzeln und zu mehreren, durch die Volksüberlieferung vieler Jahrhunderte ſchreiten. Man ſtellte ſie bald einer vereinzelten eddiſchen Björt an die Seite als die glänzenden, bald meinte man umgekehrt, ſie ſeien Todesgottheiten und hingen mit dem Verbergen zuſammen. So oder ſo aber gelangt man zu keiner bekannten germaniſchen Gottheit.

Die Hingabe, mit der man in der Jetztzeit diese Fragen wieder erkundet, berechtigt zu der Hoffnung, daß sich noch manche neue Erkenntnisse und Zusammenhänge erschließen werden. Eigensinniges Wiederholen längst widerlegter Behauptungen und das Aufstellen unbeweisbarer Gleichungen scheint uns allerdings der schlechteste Weg zu diesem Ziele zu sein.

Zweiter Teil

Die Götter im Jenſeits.

1. Das Weſen der Götter.

Die Götter ſind die Mächtigen. Ihre Macht ſteigert ſich ſchließlich bis zur Übermenſchlichkeit und Überweltlichkeit. Das allgemeine Gefühl der Macht klärt und zerlegt ſich: mit der Menſchengeſtalt nimmt der einzelne Gott auch einen Beruf, einen Machtkreis und Wirkungskreis ein. Aber immer wird er Gott ſein, von Menſchen weſenhaft unterſchieden, ihm überlegen und für die Regel räumlich von ihm geſchieden.

In dieſem *Jenſeits* wollen wir die Götter jetzt aufſuchen und zuſehen, welche genauen Begriffe ſich der Germane von ihrem Sein und Tun gemacht hat. Fremde Berichterſtatter mögen davon am wenigſten erhaſcht und verſtanden haben; unſere Quellen werden meiſt der Spätzeit angehören. Das heißt zugleich: ſie werden großenteils Dichtwerke ſein und damit viel Erſonnenes enthalten. Nicht alle ihre Bilder und Vorſtellungen können allgemeinem germaniſchem Glauben entwachſen ſein. Schwerlich aber iſt der Abſtand zwiſchen Poeſie und Religion größer als bei Homer.

Wir verſuchen zunächſt die Bezeichnungen und Namen der Götter zum Sprechen zu bringen und über die Weſensbegriffe, die dahinterſtehen, auszufragen. Wir hoffen, *dies* wird ein Weg zu tieferer Vergangenheit und wirklichem Glauben ſein.

Unter den üblichen Bezeichnungen der Götter ſcheiden wir Geſamtnamen und Teilnamen. Freilich macht gerade weſtnordiſcher Dichterbrauch eine ſolche Teilung weithin unmöglich. Die Kunſtſprache der Skalden ſetzt mit Vorliebe ſpielend das Ganze für den Teil und umgekehrt, Gott für Odin, Odin für den Gott, ſo daß Odin ſelbſt Ty heißen kann. So iſt áss, die Aſen, von Hauſe aus, wie wir wiſſen, eine Teilbezeichnung: des Gegenſatzes zwiſchen ihnen und dem mutmaßlich älteren Götterſtamm, den Vanen, wird bis zum Ende des Heidentums gedacht. Dennoch wird ‚Aſen‘ zu einem Geſamtnamen der Götter, vor allem im Munde *der* Dichter, denen ernſtlich daran liegt, die Einheit zu unterſtreichen. Ohne Zweifel wirkt eine Götterſchar, die dem Men-

ſchen und dem Weltgeſchehen geſchloſſen gegenübertritt, erhabener als eine oberflächlich verbundene Mehrheit von Herrſcherfamilien.

Die alte Bedeutung von ‚áss', Balken, ſcheint nicht mehr verſtanden zu werden. Aber die Vorſtellung als ſolche iſt nicht ganz erloſchen, und man betrachtet die Götter nunmehr als ſtützende und verbindende Kräfte des Weltalls und weiß dies in allerlei Bilder zu kleiden. Der Norden kennt für ſie die Ausdrücke hapt und bönd, Haften und Bänder, die man am beſten als ſpielende Abwandlungen des Begriffes Stützbalken anſieht: ſie ſtellen ſich ein, als die ſtoffliche Bedeutung von áss noch im Bewußtſein, die Götter aber längſt über den Holzpflock hinausgewachſen waren; ein kleiner Bauſtein zur Geſchichte des dichteriſchen Götterlobs bei den Germanen. Hapt und bönd wurde nie ſo alltäglich wie ‚Aſen'. Ein isländiſcher Skald, der ein Preislied auf die Götter ſchuf, nannte es nicht Aſenlied, ſondern Bandadrápa.

Erhabenes ſchwingt auch mit in dem Ausdruck regin; er findet ſich vor allem in jener ſpätheidniſchen Dichtungsſchicht, deren Beſtreben es iſt, den mancherorts ſchon mißachteten Aſen noch einmal vollen Götterglanz zu verleihen. Das Wort hängt zuſammen mit dem gotiſchen ragin, Rat, ragineis, Rater: zumal dort, wo die Götter ſich zur Beratung begeben oder eine gemeinnützige Tätigkeit entfalten, erhalten ſie dieſe Bezeichnung. Es ſind alſo die Walter. Schwerlich bezog ſich der Name ehedem nur auf eine Göttergruppe, etwa die Vanen allein.

‚Aſen' und ‚Vanen' haben, da ſie Familiennamen ſind, eine Einzahl. Der Gott heißt ſo gut wie ausſchließlich áss. Die anderen Bezeichnungen, auch das Wort Gott ſelbſt, werden von Haus aus im Plural gebraucht. ‚Gott' iſt im Germaniſchen ſächliche Mehrzahl und bleibt ſächlich, auch wenn es in die Einzahl tritt. Das iſt kein grammatiſcher Behelf dafür, daß es Götter und Göttinnen gibt; ſondern in Zahl und Geſchlecht ſpiegeln ſich uralte Machtvorſtellungen, die noch nicht zur göttlichen Einzelperſönlichkeit, ja nicht einmal zur völligen Vermenſchlichung durchgedrungen ſind.

Die germaniſchen Sprachen haben ihre beſondere und ihre ererbte Mehrzahlbezeichnung für die hohen Weſen; dieſe den meiſten Indogermanen gemein, jene auch aus indogermaniſchem Sprachgut gebildet (wenngleich es ſtrittig iſt, aus welcher Wurzel), aber in ihrer überirdiſchen Bedeutung Alleinbeſitz der Germanen.

Wir wiſſen nicht, was das Wort Gott (goð) ausdrückt. Man hält es für eine Partizipform zu einem Zeitwort, das entweder verehren oder aufrichten, gießen bedeuten ſoll. Dieſes würde auf eine ſtoffliche

Gottesbedeutung hindeuten, auf den ‚Fetiſch', wie ‚Ans'. Die altüberkommene Mehrzahl würde mehr die andere, geiſtigere, jenſeitigere Bedeutung ſtützen. Die Einzahl mag noch heidniſch ſein, wenngleich ſie in der Edda ſehr ſelten begegnet: das männliche Geſchlecht kam erſt dem Chriſtengott zu.

Das andere ererbte Wort iſt auch eine Mehrzahl: tívar, die Götter. Man hat gemeint, den Götternamen Ty (= Teiwaz?) dazuziehen zu dürfen, doch iſt das unſicher und es liegt vielleicht nur Verwandtſchaft vor, nicht alte Einheit. Es iſt das lateiniſche divus, göttlich; ein offenbar ſehr altertümliches Wort, das nur der Norden überkommen hat.

Jünger ſind Bezeichnungen, die die Fremde liefert (z. B. das keltiſche diar) und alle die Umſchreibungen, die die Götter in Familienbeziehungen zu einem ſetzen, der meiſtens Odin, dann und wann auch Heimdall iſt. Wir werden noch ſehen, es iſt eine ganz ſpäte Vorſtellung, die Odin zum Stammvater der Überirdiſchen macht. In dieſen Umkreis gehört auch die Bezeichnung für den einen Gott: Allvater; der Vatername in Verbindung mit dem oberſten Himmelsgott iſt etwas Altüberkommenes, Indogermaniſches (Ju-piter), aber Allvater iſt erſt chriſtlich.

Die Bezeichnung des Gottes als des Herrn reicht in höhere Zeiten hinauf: ſie war, wie wir ſchon wiſſen, bei den Vanen zu Hauſe und lebt in den Götternamen Frey, Baldr, Freyja fort. Der Chriſtengott heißt alsbald in deutſchem Munde frô und truhtin (beides = Herr): auf die heidniſchen Götter ſcheint man dróttin erſt ſpät und dann auch vorzugsweiſe im Plural (dróttnar) angewandt zu haben.

Die einzelnen Götternamen werfen nur wenig Licht auf die allgemeine germaniſche Götteridee, denn auch ſie ſind, gleich dem ‚Gott', in ihrer Grundbedeutung oft recht zweifelhaft. Nur die älteren und jüngeren Vanengötter, deren Namen keine Namen ſind, ſprechen deutlich. Nerthus iſt gleich wieder völlig umſtritten. Die drei aſiſchen Hauptgötter ſind wortgeſchichtlich unklar. Wir haben ſchon gefragt: ſteckt in Ziu=Ty das Leuchtende des Himmels oder iſt er einfach der Gott? Den Odinsnamen hat man auf die verſchiedenſte Art erklärt und den Stürmer, den Wanderer, den Fruchtbarkeitsgott herausgeleſen. Die geläufige Form iſt offenbar eine ſpätere Ableitung: im Nordiſchen ſteht Odinn neben einem vermutlich älteren Od, wie Ull neben Ullin. Wir erkennen, daß dieſe Götternamen Ullr, Njörðr, Óðr alle nach demſelben Grundſatz gebildet ſind, aber ihre Bedeutung erklärt dies nicht. Od iſt das deutſche Wut, alſo kein Jemand, ſondern ein Etwas, eine Eigenſchaft, ein Zuſtand, vielleicht eine Macht, die mitreißt und hinreißt. Darin vergleicht ſich der

Odinsname dem Thors. Dieſer hängt mit Donner zuſammen (im früheſten Germaniſch hieße er Thunraz), bedeutet aber nicht, wie man erwarten ſollte, den Donnerer. Auch hier ein Etwas, ein Donnerndes, zunächſt noch keine Perſon. Wir haben den Eindruck, daß dieſe Namen, gleich der ſächlichen Mehrzahl Götter, in eine Zeit zurückreichen, die der vollen Vermenſchlichung vorauflag.

Mit den jüngeren, nur nordiſchen Namen ſteht es nicht beſſer, und man hat an Loki und Heimdall nicht weniger herumgerätſelt als an der älteren Schicht. Der Norden iſt reich an Götternamen, weil einmal ein Heer von kleinen Göttern ſich einſtellt und dann faſt alle Götter mehrere Namen tragen. Die Odinsnamen bilden ein langes Verzeichnis, das zur Belichtung einiger Seiten der Geſtalt noch beitragen wird.

Die Aufſpaltung und Verzweigung des Machtbewußtſeins ſpricht nicht deutlicher als aus den Namen aus der Zahl der Götter. Welt und natürliche Machtbefugniſſe ſind keineswegs klar aufgeteilt. Eine lange Entwicklung ſcheint von der örtlichen Macht mit überſchaubarem Wirkungskreis zu dem einzelnen Himmliſchen zu führen. Von Hauſe aus iſt die Zahl der großen Götter ſicherlich gering geweſen. Für die Römerzeit ſind ihrer nur acht mit leidlicher Sicherheit feſtzuſtellen (es ſind zwei Göttinnen darunter). Sie vermehren ſich durch Neuſchöpfung und durch die Aufnahme von Ortsgöttern unter die Zahl der Himmliſchen, ein Vorgang, den auch die griechiſche Religionsgeſchichte kennt. Wo wir Neuſchöpfung finden, da wird immer zu unterſuchen ſein, ob nur die Dichter am Werk ſind oder ob ſie auf einer Glaubensgrundlage aufbauten.

Schließlich iſt die Zwölfzahl erreicht. Man darf ihre Bedeutung nicht überſchätzen. Die für das eddiſche Götterbild entſcheidenden Werke wie Seherinnengeſicht, Grimnirlied, die die beſten Aufſchlüſſe über das Jenſeits zu geben wiſſen, kennen keine zwölf Götter. Auf der anderen Seite ſind dieſe älter als die Wanderungsgeſchichte der Aſen. Der früheſte Beleg ſcheint ſich zu finden in der ſog. kürzeren Seherinnenrede. Da hört man, daß ſeit dem Tod Baldrs nur noch elf Aſen gezählt wurden; eine vollſtändige Liſte wird aber nicht gegeben, und ſpäter iſt es wie bei den Griechen: es iſt keine volle Einhelligkeit über die Zwölfe zu erreichen.

Deutlich tritt das hervor im erſten Teil der Proſaedda, wo es heißt, es gebe zwölf gottentſtammte Aſen: Odin, Thor, Baldr, Njörd, Frey, Ty, Bragi, Heimdall, Höd, Vidar, Vali, Ull, Forſeti — das ſind alſo ſchon dreizehn, denen Loki noch folgt. In der Liſte zu Anfang des zweitens Teils (Buch über die Dichterſprache) fehlen Bragi, Höd und der ſchon tot gedachte Baldr. Dafür gehört Loki den Zwölfen an. Man ſieht, die

Liſte iſt nicht ganz ſchlecht und willkürlich. Die fünf großen Götternamen, die Tacitus nennt (drei lateiniſch, zwei deutſch), ſind vertreten und dazu der altehrwürdige Ull. Für den wohl gleichfalls alten Baldr mag ſpät ſein (vorgeblicher) Sohn Foſite eingetreten ſein. Den nächſten Anſpruch darauf, in die Reihe der Himmliſchen einzurücken, hatte der dunkle, aber immer als hochheilig geprieſene Heimdall. Er iſt zwar für uns ein jüngerer Gott, aber Gott durch und durch. Die anderen lieferte die Götterdichtung: zwei allein die von Baldr. Vidar bot nicht nur die Weltuntergangsfabel, ſondern auch der örtliche Kult. Unter den vierzehn der erſten eddiſchen Liſte ſind alſo die ſieben altgermaniſchen Götter, ein nordgermaniſcher, zwei Ortsgötter, drei dichteriſche Geſtalten. Loki ſteht auf einem ganz eigenen Blatt. Schon Snorri geſellt ihn ſehr zögernd zu den Aſen. Schließlich Bragi, der auch eine völlige Sonderſtellung einnimmt, weil es im 9. Jahrhundert einen berühmten Dichter Bragi gegeben hat. Alles in allem: zu einer Zwölferreihe reichte der germaniſche Götterbeſtand nicht recht aus.

Größer noch iſt die Verlegenheit bei den Göttinnen. Von ihnen wird an der entſcheidenden Stelle der Proſaedda nicht einmal behauptet, ſie ſeien zwölf geweſen. Es heißt nur: „Sie ſind nicht weniger heilig und vermögen nichts Geringeres.“ Frigg und Freyja werden mit Recht von den anderen abgeſondert; ſpäter folgt ein Verzeichnis von vierzehn Namen. An weiblichen Gottheiten kleineren Machtgebiets iſt in der germaniſchen Göttergeſchichte niemals Mangel. Manche von ihnen muß man ſehr ernſt nehmen. Sie ſind keine Augenblicksſchöpfungen und haben weit mehr als örtliche Bedeutung. Snorris Fulla, die Fülle, und Sol, die Sonne, begegnen auch in Deutſchland. Dieſe mag älter ſein als Ull und alle Vanen. Wir könnten die Reihe von allen Seiten ergänzen, durch Hlodyn, Skadi, Idun, die deutſche Sinthgunt (im Merſeburger Zauberſpruch) und viele andere Namen der Römerzeit.

Darin ſetzt der dichteriſch geſehene Olymp des Nordens demnach die wirklichen Überlieferungen fort: die großen Götter ſind männlich; wichtige weibliche Gottheiten gibt es nur zwei, aber eine Menge kleinerer, deren Aufgabe vor allem die Hilfeleiſtung in beſonderen Notfällen iſt: alſo örtliche und ſachliche Sondergottheiten. Den Zeiten, die ſich den germaniſchen Götterhimmel ausmalen — vor allem durch Dichterhand — und eine gemeinſam regierende Göttergeſamtheit kennen, haben ſich die alten Unterſchiede der Herkunft, des Weſens, des Rangs verloren. Kleiner oder großer Gott, Lokalgröße oder alte Verperſönlichung des Himmels, das macht keinen Unterſchied. Wie der eine Name áss

alle kennzeichnet, ſo iſt, wer zu den Göttern einmal zugelaſſen wurde, ganz Gott und allen anderen gleich. Auch der Unterſchied zwiſchen Aſen und Vanen hat ſich praktiſch verloren. Nicht nur räumlich, auch weſenhaft ſind beide Geſchlechter verſchmolzen. Das Vanenreich, das angeblich neben dem der Aſen beſteht, verflüchtigt ſich zur bloßen Idee. Wir kennen keine innere Eigenſchaft, kein äußeres Kennzeichen, das dieſe von jenen abhöbe.

Das Lichte, Strahlende, das den Vanengöttern als altes Ullerbe anhaftet, wird bei keinem Gott ſtärker hervorgehoben als bei Baldr; und er iſt unſeren Quellen kein Vane. Es heißt gelegentlich, die Vanen ſeien beſonders weiſe und wiſſend Aber wer iſt weiſer als Odin? Einſt mögen ſie ein Wiſſen anderer Art beſeſſen haben — man mag ſich ausmalen: ſie horchten in die Natur, wie es einmal von Heimdall zu heißen ſcheint — aber die Unterſchiede ſind unſeren Quellen nicht mehr bekannt. Ebenſo ſteht es mit der Zauberkunſt der Vanen, auf der immer beſonderer Nachdruck ruht. Es wird betont, wie ſehr ſie ſich von der aſiſchen, wiederum beſonders der Odins, abhebe. Freyja iſt ihre Trägerin und verbreitet ſie ſchließlich auch unter den anderen Göttern. Uns aber bleibt es ganz unklar, was es mit dieſem Zauber auf ſich hat.

Es gibt alſo, ſeit die Quellen ausgiebig und vor allem in dichteriſcher Form zu uns ſprechen, nur *einen* Himmel und nur eine Art Götter. Aber dieſer Himmel iſt umfaſſend und gegliedert, und die Götter ſo verſchieden geartet und ſo weiträumig angeſiedelt, wie nur je nordiſche Kleinkönige und Kleinreiche geweſen ſein mögen.

Was iſt nun das Gemeinſame all dieſer Aſen? Ihr Aufſteigen in Erdenferne verbindet ſich naturgemäß mit einer allgemeinen Erhöhung ihres Seins und Wirkens. Für die hohen Religionen indogermaniſcher Völker iſt ja kennzeichnend, daß die Götter Menſchen ſind und mehr als Menſchen. Alle menſchlichen Möglichkeiten erſcheinen bei ihnen aufs Höchſte entwickelt, über die Schranken der menſchlichen Natur hinaus, oft bis zur Märchenhaftigkeit.

Beginnen wir mit der *Erſcheinung*. Wie ſehen die Götter aus? Gemeint iſt: in ihrer himmliſchen Daſeinsform, nicht bei ihrem Erdenwallen, wo ſie ja oft eine Maske tragen werden. Natürlich hat ſich darüber erſt eine ſpäte Zeit Gedanken gemacht. Sie aber führt die Überhöhung des gewöhnlichen Menſchenmaßes auch bei der Göttererſcheinung durch.

Wie unſere Vorväter keine hohen Kunſtwerke hervorgebracht haben, die ihre Götter darſtellten, ſo hat ihre Einbildungskraft auch nicht recht

zu einer übermenſchlichen Schönheit emporgereicht. Aber das ſtand feſt: die Götter ſind ſchön. Man hat, wohl aus einem eigenſinnigen Gegenſatz zum Hellenentum heraus, behauptet, die germaniſchen Götter ſeien nicht ſchön geweſen, d. h. der Germane habe auf dieſe Art Idealität bei ſeinen Göttern keinen Wert gelegt. Baldr, ſo meint man, bei dem die leuchtende Schönheit ausdrücklich erwähnt werde, ſei die große Ausnahme. Die Quellen erweiſen das Gegenteil; wenige Götter, deren Schönheit nicht ausdrücklich bezeugt wäre. Auch müſſige Nebengeſtalten wie Hoenir erhalten wenigſtens die Schönheit zugebilligt; Ull, ſchließlich zum Schiläufer und Krieger herabgeſunken, hat ſich das Vanenerbe des erfreuenden Erſcheinung gewahrt, Loki, der Böſe, hat eine gleißende Außenhülle, und von Thor heißt es, er ſei groß von Wuchs und jugendlich, von ſchönem Geſicht geweſen. Ganz zu ſchweigen von der Geſchmacksverirrung einer ſpäten Stelle, die ihn ins Hochgotiſche verzierlicht: „Schön war er von Anſehen, wenn man ihn neben anderen ſah, wie wenn Elfenbein eingelegt iſt in Gold. Sein Haar war leuchtender als Gold."

Bei den Göttinnen verſteht ſich die Schönheit erſt recht. Eine heißt einfach Frid, die Schöne, die Tochter Thors iſt ſchneeweiß, wie die Mutter Tys und die Arme der Idun. Freyja iſt natürlich die Schönſte aller Frauen. Was vom Götterhimmel kommt, trägt ſein leuchtendes Zeichen, ſo etwa die Walküre im Haraldlied, die als hellbrauig und funkeläugig geſchildert wird. Das mag im Grunde alles altes Vanengut ſein, zuſammenſtimmend mit dem Schönheitsbild aller germaniſchen Kunſt, das die Beiwörter der Dichter entwerfen. Schönheit iſt ihnen ein Leuchtendes, Strahlendes, ſei es von Haut, Haar oder Auge. Weil wir wiſſen: der Germane hat die Schönheit der Menſchengeſtalt immer in dieſer Richtung geſucht, halten wir die Andeutungen der Snorra-Edda nicht nur für herkömmliche rühmende Floskeln, ſondern für ein Stück überlieferte Göttervorſtellung.

Vielerörtert iſt die Stelle der Odyſſee, in der der fallende Ares mehrere Hufen Landes bedeckt. Hellas ſah ſeinen Kriegsgott deshalb nicht als ungeſchlachten Rieſen. Die wirkſame Anſchauung des Augenblicks ſpricht, nicht eine feſte Vorſtellung. Genau ſo in der germaniſchen Poeſie. In alten Thorliedern gab es zwei Stellen, die nicht die Rieſenhaftigkeit des Gottes, aber ſeine wunderbare Fähigkeit zum Anwachſen und Anſchwellen betonten. Im Lied vom Rieſen Geirröd wuchs er bis zum Himmel hinauf, im Lied von der Midgardſchlange durchſtampfte er den Boden des Kahns und faßte auf dem Meeresgrund Fuß. Die heimiſchen Götter allgemein ins Rieſenhafte zu erhöhen, lag dem Germanen nicht. Darin war

er Hellene: das Schöne war ihm zunächst das Gesunde, körperlich Normale. Die Ungestalt bleibt seinem Olymp fern, der nicht einmal einen Hephäst kennt. Die halbtierischen Göttergestalten von Indern, Slaven und selbst Kelten waren unsern Vorfahren fremd.

Sah germanische Einbildungskraft die Götter in verklärter Menschengestalt, so mag sie die Hohen auch in einem anderen Äußeren von den Menschen abgerückt haben: in der Sprache. Es ist eine verbreitete Meinung, die schon Homer kennt, daß die Götter ihre eigene Sprache haben. Ein ganzes Eddalied ist auf diesen Glauben gegründet und baut ihn noch weiter aus; nicht nur die Irdischen und die Himmlischen unterscheiden sich in ihrem Wortschatz, dieses Lied von Alvis nimmt gesonderte Sprachen von Asen und Vanen an, und bei den Riesen, bei den Alben und in Hels Reich spricht man wieder eigens. Das Gedicht ist ganz jung und beutet den Grundgedanken ungeschickt genug aus, aber die Vorstellung sichert es für die Germanen.

Doch sind diese Dinge minder wichtig. Wenn es festzustellen gilt, was in germanischen Augen den Gott ausmacht, so werden wir nicht in erster Linie sagen; die Schönheit und die besondere Sprache.

Eine fesselnde Stelle der jüngeren Edda erhebt die Frage: „Ist Ymir (der Urriese) ein Gott?" und antwortet; „Keineswegs gestehen wir ihm die Göttlichkeit zu. Er war böse (illr) und sein ganzes Geschlecht ebenso."

Hier scheint vor allem die Grenzlinie zwischen Göttern und Riesen gezogen. Diese sind böse; Loki ist es auch, und daher kommt das Befremden Snorris, ihn unter den Asen zu finden. Dieses illr spiegelt noch die Uranschauung der Germanen wieder; es gibt gute Wesen und schlimme, jene sind die Götter, diese die Dämonen (der germanische Ausdruck dafür fehlt uns). Die Bosheit der Riesen steht nun aber nicht im Gegensatz zu einer hohen Sittlichkeit der Götter nach menschlichen Maßstäben. Die Asen gelten von vornherein als gute, d. h. menschenfreundliche, menschenerhaltende Partei. Tugendideale sind dem Germanen seine Götter nicht. Der leiblichen Schönheit stand keine moralische Tadellosigkeit zur Seite. Sie zu verlangen, wäre zeitwidrig. Die dichterischen Beiwörter der Asen: die Holden, die Nützen, die Trauten, die Günstigen — zeigen die Gegenseite des illr und die eigentliche göttliche Wesenheit. Man sagt nicht: die Makellosen, die Tugendreichen. Und wenn es heißt: die Heiligen, so rücken sie damit gewiß nicht in christliche Beleuchtung.

Also diese Himmelsbewohner waren keine Engel. Sie scheinen aber auch das nicht gewesen zu sein, was die Götter der Hellenen hauptsächlich vor den Irdischen auszeichnete und zur Einheit zusammenfügt: sie

waren nicht die Unſterblichen im Gegenſatz zu den ſterblichen Menſchen. Wenigſtens pflegt man das ſo anzuſehen. Betrachten wir aber die griechiſche Unſterblichkeit einmal näher. Man hat ſie nüchtern bezeichnet als „krankheitsfremdes Beharren in einem Jugendzuſtand dank der allheilenden Medizin der Götterſpeiſe". Kein Zweifel, die Griechen haben ſich das Sein ihrer Götter viel deutlicher ausgemalt als die Germanen, ſie wußten von ihrer beſonderen Leibesbeſchaffenheit, dem Götterblut, und ihrer eigentümlichen Nahrung. Erſt unſere ſpäte Heidenzeit hat von dem höchſten Gotte Verwandtes gefabelt; er ernährt ſich von einem beſonderen Wein, und das iſt das einzige, was er zu ſich nimmt.

Aber ſchon Jahrhunderte eher, ſo zeitig, daß die Dichtung es bereits um 800 verwerten konnte, war von Griechen oder Kelten her eine andere Vorſtellung erborgt worden: die Götter altern nicht, weil ſie täglich wunderbare Äpfel genießen; ſinnvoll gab man dieſe in die Hut einer (däniſchen) Fruchtbarkeitsgöttin, Idun, deren Name ‚Erneuerung' bedeutet. Dieſe Entlehnung zeigt, daß man ſich ſchon früh, nicht erſt zu Zeiten der Eddapoeſie, ernſthafte Gedanken gemacht hat über die Beſonderheit des göttlichen Weſens und Seins im Himmel. Man mochte die Götter auch ehemals im Beſitz eines Wundertranks, des Lebenswaſſers, glauben; vielleicht war es urſprünglich dieſes, nicht der Dichtermet, was ihnen Odins Zauberliſt entrang.

Ewige Jugend alſo eignet den Aſen. Und anderer Art iſt die Unſterblichkeit der griechiſchen und keltiſchen Götter auch nicht. Nur darin gehen ihre Wege auseinander: die Geſchichte vom Tod des Gottes, die nur am Rande der griechiſchen Heroendichtung liegt, iſt allmählich in den Mittelpunkt der germaniſchen Göttervorſtellung gerückt. Sie mag Vanenerbe ſein, denn der Sterbende und wieder Auflebende iſt ja ein Fruchtbarkeitsweſen. Kein Zweifel, daß dieſe Geſtalt den Germanen lag: ſie haben ſie ausgebildet, auch dichteriſch, wie ſonſt kein Volk. Aber zur Weſensbeſtimmung ihrer Gottheiten trägt dieſer frühverſtorbene „Herr" nichts bei. Erſt nachdem und nur weil man von ſeinem Tod erzählte, formte ſich auch das Bild der anderen Götter um, und Baldrs Ende wurde zum Vorſpiel eines allgemeinen Verderbens, das die Götter ereilt.

So bildete ſich der bedeutende Abſtand der altgermaniſchen Göttervorſtellung zur helleniſchen heraus. Dieſer war es nicht gemäß, ſich über das Ende ihrer Götter Gedanken zu machen. Spricht daraus ein geſunder Wirklichkeitsſinn, der an die Ewigkeit gewiſſer Mächte oben und unten glaubte, an die ewig grünende Erde, den ewig blauen Himmel? Und war es die Grellheit jahreszeitlicher Unterſchiede, die den Germanen,

zumal des Nordens, schließlich anders empfinden ließ als den Südländer? Man glaubt ja, daß ein ungeheurer Winter, also eine Zeit des ewig grauen Himmels und der ewig toten Erde, für die Germanen die Urform des Weltuntergangs gewesen ist.

An unseren Göttern als solchen lag die Endlichkeit ihres Daseins nicht; die germanische Gottesvorstellung ist nicht weniger mächtig als die griechische, und die Asen sind nicht irgendwie minderwertig, weder durch geringeres Vermögen noch, wie die Völuspa meint, durch mangelnde Moral. Ein förmliches Zeugnis für die einstige Unsterblichkeit der Götter ist aber nicht mehr vorhanden. — Wenn Snorri Odin in das alte Asgard zurückkehren und dort at eilifu, bis in Ewigkeit fortleben läßt, so ist dies eine deutliche Entgleisung ins Christliche.

Ziehen wir die Unsterblichkeit ab, dann gelangen germanische und hellenische Götter in sehr nahe Nachbarschaft. Diese Götter sind nicht allmächtig, nicht allwissend, nicht allgegenwärtig. Aber sie vermögen mehr als Menschen, wissen mehr als sie, können schneller als Sterbliche den Ort und stets die Gestalt wechseln. Auch darin, wie in der glänzenden Gestalt, drückt sich das erhöhte Wunschwesen der Götter aus. Eine Fülle nicht nur von Glanz, sondern auch von Macht und Weisheit umgibt sie.

In beiden Religionen nimmt der oberste Gott eine Sonderstellung ein. Wir ahnen nur, daß das einst bei Teiwaz der Fall war, bei Odin ist es zweifellos und wird zuletzt, wohl unter dem Einfluß fremder Götterlehren, immer mehr übertrieben. Aber auch seine Macht ist beschränkt. An Stelle der Allgegenwart steht seine zauberische Fähigkeit, die er dann seinen Dienerinnen mitteilt; sie heißt at ríða lopt ok lög, durch die Luft und über Wasser reiten. An Stelle der Allmacht und des Allwissens tritt ein anderes: der Gott breitet seine Herrschaft weiter aus und macht ständige Fortschritte im Wissen. Er hat beides nicht immer besessen, er hat es erworben, wie das Snorri ganz erdenhaft zu Beginn der Ynglingengeschichte ausmalt. Er k a n n nicht mit Runen zaubern, er findet sie und lernt es. Dem allmächtigen Gotte wäre es gemäß, die Runen zu e r finden. Für unserer Alten Glauben sind sie vor Odin da; wie für die Griechen Dionysos den Weinstock nicht erschafft, sondern nur antrifft und verwendet. Hier ist die merkbarste Grenze der Göttlichkeit.

Eine andere wäre darin zu sehen: es liegt nicht im Wesen der Götter, daß sie die Zukunft kennen. Odin hat auch dies Wissen erworben, ein paar andere, Frigg z. B., besitzen es, doch nicht die Gesamtheit. — Weitere Abstriche von einer christlich gefaßten Gottesvorstellung werden wir noch machen lernen.

Die übernatürlichen Gaben und Handlungen der Götter hat man zu verſchiedenen Zeiten in ganz verſchiedenem Lichte geſehen.

Frühen Geſchlechtern war es gemäß, alles, was an den Überirdiſchen wunderbar war, auf ihre Zauberkraft zurückzuführen. Später erſt hat man in unbefangener Weiſe dieſe Geſtalten, ihr Sein und Tun mit allerhand zwiſchenvölkiſchem Märchenſchmuck umkleidet. Das Streben, die heimiſchen neben die erhabener geſehenen Götter fremder Völker zu ſtellen, namentlich neben den Chriſtengott, führte jene erſt zum Rang himmliſcher Wundertäter empor. Endlich ſchließt ſich der Ring: die entthronten Götter werden wieder zu Zauberern, die aber bisweilen von Gauklern nicht weit entfernt ſind.

Gott und Zauber — dieſes Verhältnis hat zwei Seiten. Der Gott iſt des Zaubers mächtig, aber er iſt auch dem Zauber unterworfen. Wiederum ahnen wir einiges von jenem rätſelhaften Etwas, der Macht, die, unperſönlich und unangreifbar, über den Göttern ſteht. Durch tief geheimnisvolle Vorgänge wird Odin zum Meiſterzauberer; das zeigt, daß der oberſte Gott auf dem Gebiet des Zaubers nicht frei waltet, ſondern irgendwelchen Mächten verhaftet, zum mindeſten Formen und Bräuchen untertan iſt.

Insgeſamt ſtehen die Götter im Banne feſter Regeln und Gebote. Heilighaltung von Frieden und Vertrag ſind ihnen zur unbedingten Pflicht gemacht. Sie wollen ſie nicht nur nicht brechen, ſie dürfen nicht. Die Heiligkeit des Orts verhindert die Tötung des Fenriswolfs, die Rache an Loki, an Baldrs Mörder Höd. Es iſt die Vorſtellung jedes urtümlichen Glaubens, daß das Heil auch der Mächtigen, der Götter, gemehrt und gemindert werden kann durch den Zauber ſelbſt eines weniger mächtigen Weſens. Wie die Verletzung des heiligen Friedens, ſo fürchten ſie die Verwünſchung durch Loki und bieten alles auf, ſie von ſich abzuwenden.

In einer merkwürdigen Eddaſtrophe iſt von den Zaubergeſängen eines Zwergs Thiodhrörir die Rede. Sein Lied ſingt ‚Stärke des Aſen, Nutzen den Alfen, Beſinnung dem Hroptatyr‘ (Odin). Die Götter ſind alſo nicht an ſich groß und hehr, ſie müſſen es erſt voll werden, und es gibt Zauber, der nicht unter ihrer Herrſchaft ſteht, der ihnen zu Nutzen und zu Schaden geübt werden kann. Hier haben wir altes, unverfälſchtes Heidentum. Und wohl auch dort, wo die Götter, gleich dem irdiſchen Zauberer, durch ein Mittelding ihre Macht auf die Menſchen ausüben. An mehreren Stellen der Edda iſt vom ‚gambartein‘ die Rede, mit deſſen Hilfe göttliche Kraft ſich kundtut; es iſt der überirdiſche Zauberſtab, gleich dem

völr der Völva, der irdiſchen Zauberfrau, das unentbehrliche Werkzeug.

Der Zauberſtab allerdings bringt uns ja ſchon hinüber in den Bereich des Märchens, wo er heimiſch iſt. In heiterem Märchenlicht geſehen, beſitzen die Götter die wunderbarſten Gegenſtände. Die Proſaedda kennt ihrer eine ganze Menge. Odins Ring Draupnir, von dem immer weitere Ringe tropfen, Freys Zauberſchiff Skidbladnir, das nach Bedarf rieſengroß oder winzig iſt (man denkt an 1001 Nacht), ſein Schwert, das von ſelbſt kämpft, ſein Eber Gullinburſti, der ihn ſchnell über Land und Meer trägt. Auch Loki hat ein wunderbares Fortbewegungsmittel, zauberiſche Schuhe, und Thor ſein Bockfahrzeug. Dieſe Dinge ſind nur Beſitz der Götter, damit ſie reich und mächtig erſcheinen. Geſchaffen haben ſie ſie nicht, das taten kunſtreiche Zwerge.

Die Aſen haben aber nicht nur, was Menſchen nicht haben können, ſie ſind gegen viele menſchliche Gefahren und Übel gefeit und über menſchliche Hemmungen von Raum und Zeit erhaben. Die Brücke Bifröſt können ſie unbeſchädigt beſchreiten, trotzdem ſie feurig iſt. Thor iſt imſtande, den zauberiſch beſchuhten Loki einzuholen, und er iſt immer da, wenn man nach ihm verlangt. Die Hauptſache iſt aber: ſie wirken über Menſchenvermögen hinaus. Dabei zeigt ſich ſchon das phantaſtiſch Wunderbare auf dem Weg zum wirklichen Wunder. Die Märchenſchicht hat von ihm noch keine rechte Vorſtellung, ſie fabelt nur und ſtaunt.

Das Wunder aller Wunder iſt die Schöpfung, die Erzeugung von Leben. Mehr ſpielend noch wirkt ſie Thor, der ſeine Böcke hat ſchlachten laſſen und wieder zum Leben bringt. Über das bloße Märchen hinaus hebt ſich die Wundertat der Götter, wenn ſie alle gemeinſam aus dem Verſöhnungsſpeichel der Vanen das weiſeſte Weſen, Kvaſir, bilden, und die Zwerge aus den Maden im Fleiſch des Urrieſen. Die Krone aller Schöpfertaten iſt die Erſchaffung der Erde und der erſten Menſchen; ſie allein für uns Erweiſe wahrer Göttermacht. Die Höchſtſteigerung des göttlichen Vermögens bis zum wirklichen Myſterium, der Leiſtung, die nicht nur Wunder iſt, ſondern ſchöpferiſche Tat, entſpricht der Erhöhung überhaupt, die die heimiſchen Mächte gegen Ende ihrer Wirkſamkeit erfahren haben. Da ſind ſie allenthalben die Hochheiligen geworden, deren Macht kaum mehr Schranken zu kennen ſcheint.

Der jähe Abfall läßt noch einmal, wie wir ſchon wiſſen, die Zaubervorſtellung lebendig werden. Sinnentrug, ſo heißt es nun, den dieſe Aſen zu verbreiten verſtanden, hat den Anſchein ihrer übernatürlichen Macht erweckt. Darin ſind Saxo und Snorri einig, und der ganze erſte Teil der

Snorraedda ist darauf aufgebaut. Der Anfang der Ynglingengeschichte zeigt Odin als Meister aller schwarzen Künste ebenso wie des keltischen Segnens durch Handauflegen. Alles, was diese späten Vernünftler nicht mehr verstehen und was märchenhaft ist, wird auf Zaubertrug zurückgeführt.

Magier, Märchenfürst, Gott, Zauberkünstler — das ist der Weg des Asen. Von übernatürlichen Machtbegriffen schreitet er durch die Welt frohen Scheins in das Licht erhabener Religiosität, um in den Niederungen des Aberglaubens zu enden. In jeder späteren Stufe ist ihm von der früheren noch etwas haften geblieben. Das macht das Bild unruhig und verwirrend, aber auch reich und reizvoll. Zu wirklichem Leben, zur Ganzheit blutvoll geschauter Persönlichkeiten, erwachsen die Götter erst, wenn wir statt nach Idee und Wesen nach ihren Daseinsbedingungen und Lebensformen fragen.

2. Das Dasein der Götter.

Von einem klar gesehenen und geordneten Götter d a s e i n läßt sich erst reden, wenn die Vorstellung eines Götterreiches oder von der Menschenerde deutlich geschiedenen Götterlandes besteht. Es fragt sich, wie weit sie bei den Germanen zurückzuverfolgen ist.

Wir haben aus dem sicher alten Namen eines Himmelsgottes ‚Herrlichkeit' geschlossen, daß die vanengläubigen Germanen zuerst die Blicke nach aufwärts richteten, wenn sie sich an die Götter wandten. Der hohe Weltenherr der Semnonen wies in derselben Richtung und zeigte, daß die Asengötter hinter den Vanen nicht zurückblieben; auch sie, gleichviel, wo sie herkamen und wie sich der Glaube an sie heranbildete, thronten schließlich im Himmel.

Volle Gewähr bietet aber natürlich nur das klare Zeugnis aus germanischem Munde, das den Gott förmlich in den Himmel versetzt. Wir müssen lange darauf warten. Als es uns aber endlich entgegentritt, da sind wir in der Lage, es alsbald um einige Jahrhunderte zurückzuverlegen.

Die älteste Göttergeschichte, die wir kennen, festländischen Ursprungs, zeigt Wodan und Frija, wie sie vom Himmel herab auf die Menschheit schauen. Sie weiß von einem Himmelsfenster, aus dem der Gott mit Aufgang der Sonne die ganze Welt mustert. Die Langobarden sind, als dies niedergeschrieben wird, längst Christen. Sie brauchen die Geschichte, die wir uns am besten als Rahmen eines alten Heldenlieds denken, nicht

ſchon aus ihren früheſten Sitzen an der Elbe mitgenommen zu haben; aber ſicher iſt ſie um vieles älter als die erſte Aufzeichnung, die zwiſchen 600 und 700 fällt. Alſo für eine recht frühe Zeit ſind nicht nur die Götter im Himmel geſichert, ſondern auch eine behaglich vermenſchlichende Ausmalung ihres Lebens.

Die nordiſchen Zeugniſſe ſetzen erſt ſpäter ein. Doch weiß ſchon im 10. Jahrhundert der Skald Egil, daß ‚Godheim' im Himmel liegt; dem Geſicht der Seherin iſt der Himmel ragna sjöt, Sitz der Götter.

Das Daſein der Götter in dieſem himmliſchen Umkreis wird lebendig in einer großen Anzahl ernſter und heiterer, alter und junger Geſchichten, die ein halbes Jahrtauſend hervorgebracht hat.

Die germaniſchen Göttererzählungen ſind in einem Betracht ärmer oder minder umfaſſend als die griechiſchen: ſie geben von keinem Gott einen förmlichen Lebenslauf. Und zumal die vielen helleniſchen Geſchichten von der Kindheit und der Jugend der Götter bleiben ohne rechte Entſprechung. Wie ſeltſam nimmt ſich neben der blühenden Einbildungskraft jener die Mär von Heimdalls Geburt durch neun Mütter und ſeinem Heranwachſen durch den Genuß von Erdkraft, Meerwaſſer und Opferblut aus! Nur von Freys, des Jugendgottes eigener Jugend verlautet etwas; die eddiſche Proſa hängt ihm ſogar einen Dummenjungenſtreich an: er ſetzt ſich in Odins Fenſter und muß ſich zur Strafe in die Rieſin Gerd verlieben; ein ſpäter Einfall. Und wenigſtens finden die Erzählungen von der wunderbaren Frühreife Apollons und Hermes ihresgleichen bei dem eintägigen Bruderrächer Vali und dem Thorsſohn Magni, der mit drei Tagen den Vater von der Laſt des Rieſenbeins befreit.

In das Alltagsleben der Aſen ergeben ſich viele ungezwungene Einblicke. Als unſere erzählende Götterdichtung einſetzt, zeigt ſie es in einem grundanderen Licht als ſpäter geſchieht, in jener ausgeſprochenen märchenhaften Beleuchtung, in der ſie auch göttliches Weſen ſieht; als ein Wunſchleben. Die Götter ſind wie große Kinder, denen nichts mangelt, die leicht zu erſchrecken, aber auch leicht wieder zu beruhigen ſind. Es beſteht ein Gegenſatz zwiſchen der Menge und dem durch Kraft oder Klugheit hervorragenden Einzelnen. Jener, wie wir wiſſen, iſt Thor, dieſer Loki; Odin bisweilen beides zugleich. Aber im allgemeinen ja hält ſich der oberſte Gott bei dieſer Art Gemälde im Hintergrund.

Dieſe ſpielende Behandlung des Göttlichen, die fröhliche Vermenſchlichung, iſt kein Verfallszeichen, nichts Spätes und nichts nur Nordiſches.

Wie uns jene ridicula fabula von Godan und Frea bei den Langobarden des 7. und 8. Jahrhunderts den erſten und ſchlagenden Erweis für die Vorſtellung des himmliſchen Götterſitzes gab, ſo malt ſie auch das Götterleben in unbekümmert menſchlichem Sinn aus. Dieſer Wodan iſt kein Magier. Er gewinnt nicht durch Zauber und Runen die Kenntnis ferner irdiſcher Dinge, ſondern er hat oben im Himmel ein Fenſter, aus dem er mit Sonnenaufgang behaglich hinauszuſchauen pflegt, um ſich über die Erdendinge zu unterrichten. Noch philiſterhafter ſieht ihn der andere Bericht: ſeine Frau verſtellt am Abend ſein Bett, damit er am nächſten Morgen gleich zur richtigen Seite hinausſehe. Die Macht ſeines Segens, die Gültigkeit ſeiner Eide bleiben beſtehen; wir können ſagen: aus dem magiſchen Zeitalter. Aber in Wahrheit iſt es Weiberliſt, nicht Götterweisheit, die die Weltendinge lenkt. Hier iſt der Einfluß des griechiſchen Altertums mit Händen zu greifen. Aber wir erleben die Übertölpelung Odins durch Frigg in einer nordiſchen Quelle zu ähnlich mit, als daß wir den gelehrten Langobarden als Erfinder der ganzen Geſchichte anſehen könnten.

Der Germane hat ſich alſo einmal darin gefallen, die himmliſchen Geſtalten als ein ergötzliches Gemiſch von Größe und Kleinheit darzuſtellen. Die norwegiſche Götterdichtung des 8. Jahrhunderts vergleicht ſich darin aufs nächſte der homeriſchen.

Von ihr hat man geſagt: ſie zeige ihre Götter als überhöhte theſſaliſche Adelsherrn des 9. Jahrhunderts. Ähnliches gilt für die Götter jener (zum Teil verlorenen) eddiſchen Schicht. Man hat beobachtet, daß Freys Tageslauf in dem Gedicht Skirnismal ganz genau dem des germaniſchen Vornehmen entſpricht. — Womit füllen die Götter ihren Tag aus? Die Antwort auf die Frage lautet ganz ähnlich wie bei Homer: ſie ſitzen zu Tiſche, und ſie ratſchlagen. Dem Kriege bleiben ſie ferner als Zeus und die Seinen, aber ihre Tafelgeſpräche handeln doch von Waffen und Kampf. Einen kriegeriſchen Anſtrich gewinnen auch Götter, von denen Kriegstaten nicht zu erzählen ſind, ſelbſt die alten Fruchtbarkeitsweſen Frey und Baldr. Wir beſitzen eine Liſte von Götterpferden. Alle Aſen werden beritten gedacht, bis auf Thor, den Fußgänger. Eine alte Vorſtellung iſt das Reiten nur bei Odin, der das vielbeinige Roß Sleipnir beſitzt, und bei Baldr. Der deutſche Zauberſpruch führt beide vor, wie ſie zu Holze reiten.

Auch auf die Jagd gehen die Aſen und haben danach das Bedürfnis nach einem tüchtigen Mahl und einem guten Trunk. Nichts Menſchliches iſt ihnen fremd; ſie können hungrig und durſtig werden und geraten wohl

in Verlegenheit, weil es an einem Keſſel fehlt, um Bier zu brauen. Beim Gelage können ſie ſich weidlich betrinken, und die Göttin Idun entſchuldigt den Gatten wegen ſeiner Bierſeligkeit. Odin ſelbſt muß einmal erzählen, daß er ſich um allen Verſtand getrunken hat und deshalb bei einer Maid in Nachteil geraten.

Als eine Art paradieſiſches Wunſchleben erſcheint das Götterdaſein dort, wo es heißt, Odin trinke Tag für Tag in „Sturzbach" mit Saga aus goldenen Bechern. Auch der ernſte Heimdall wird als froher jenſeitiger Zecher gezeigt. Ernſtlich und ſtändig beſchäftigt erſcheinen nur Forſeti, der den ganzen Tag des Schlichteramtes waltet, und Vidar, der zu Pferde kriegeriſche Übungen macht.

Wir haben ſchon feſtgeſtellt: die Götter entwickeln ſich mit ihren Bekennern und verblühen mit ihnen. Es iſt überraſchend, in wie anderem Licht man ihr Daſein im Himmel kurz vor der Glaubenswende ſieht! Jene heitere Auffaſſung iſt nicht verſchwunden, auch nur zum Teil abgeglitten zum Spöttiſchen, zur Herabſetzung von Gott und Glauben. Wem an den alten Göttern noch liegt, der trachtet, ſie aus jenen allzu menſchlichen Lebensformen zu löſen. Die menſchliche Art fällt nicht von ihnen ab, aber die menſchliche Schwäche. Der Dichter der Völuſpa iſt dafür unſer erſter Zeuge, aber er knüpft ſinnvoll an ältere Vorſtellungen an.

Er weiß von einem goldenen Zeitalter, das am Anfang der Dinge geherrſcht hat. Es liegt nahe, dabei auf Vorbilder im Altertum zu raten. Aber vermutlich ſpricht hier eine germaniſche Überlieferung. Der Satz der Völuſpa: ‚es mangelte ihnen nicht an Gold' — läßt die uns bekannte Vorſtellung des göttlichen Wunſchlebens erſtehen. Aber es iſt jetzt anders gefaßt als früher. Wir finden die großartige Anſchauung: die Götter ſind die bedeutenden Erfinder, die jede Art nützliche Tätigkeit in die Welt einführen, wie ſie auch ihren eigenen Wohnſitzen Vollendung geben. Das wird in der unerreichten Knappheit des germaniſchen Stils ſo ausgedrückt:

Sie ſetzten Herde
Hämmerten Erz
Sie ſchlugen die Zangen
Schufen Gerät.

Ganz zu dem alten Bild finden wir noch einmal zurück, durch die hübſche Bemerkung: Teitir vǫru, ſie waren vergnügt (die Thuleüberſetzung verwiſcht dies leider). Das eine Wort muß uns die ganze olympiſche Hochſtimmung ſamt dem homeriſchen Gelächter erſetzen, zeigt aber von neuem,

daß auch der Germane nicht nur die ernſte Erhabenheit an ſeinen Göttern ſehen wollte.

Das Götterleben der frühgermaniſchen Einbildungskraft war ein Leben der Freude. Der Kriegeradel hätte dies Wunſchleben wohl ſchwerlich in der körperlichen Arbeit gefunden, ſelbſt nicht im edlen Gewerbe des Waffenſchmieds und Goldſchmieds. Ganz aus dem Leben der Königshalle genommen iſt der göttliche Zeitvertreib, das Brettſpiel. Es rundet das Bild ab, das Gelage, kriegeriſches Geſpräch, Jagd erſtehen laſſen.

Freilich ſind wir belehrt worden, daß dieſem Spiel auch ein tieferer Sinn innewohnt. Der Dichter findet hier ſofort den Übergang zu der neuen Art Götterwirkſamkeit und einem anderen Götterbild. Es muß ja etwas Beſonderes ſein mit dieſen goldenen Tafeln, die den Göttern zur Erheiterung dienen. Nach vielen, vielen Strophen tauchen ſie gegen Ende der Völuſpa wieder auf, als Erde und Welt verſunken, die alten Götter ſämtlich untergegangen ſind. Die neuen finden die goldenen Tafeln im Gras und werden ſie gleichfalls benutzen. Dieſer rührende Zug hat weltenweite Bedeutung. Nicht erſt das Mittelalter findet im Schachſpiel das Vorbild und Sinnbild weltlicher Verhältniſſe und weltlichen Tuns, dem germaniſchen (und keltiſchen) Altertum ſchon iſt das Spiel der Götter Vorwegnahme wirklichen Geſchehens: ihre Schachzüge lenken das Weltgeſchick.

Wie das Spiel, ſo wird auch eine andere Beſchäftigung der irdiſch und adelig geſehenen Götter ins Erhabene umgebogen: ihr Zuratеſitzen. Bereits in den anmutigen alten Götterfabeln nehmen ſie feierlich auf ihren Sitzen Platz und überlegen. Es geht dabei oft um lebenswichtige Fragen — wie iſt die Sonne, wie Idun, wie Thors Hammer wiederzugewinnen? — Aber hoher Ernſt ſpricht doch erſt aus den Auftritten der Völuſpa, wo es die Ordnung des Weltalls, das eigen Sein und Nichtſein gilt. Wir können ſicher ſein: die Aſen auf ihren ‚rökstólir‘, Schickſalsſtühlen, das iſt eine Vorſtellung, die aus dem germaniſchen Altertum ſtammt, ein malender, vermenſchlichender Zug, der weſentlich älter iſt als Wodans Fenſter oder gar Bett.

Als Rater, Walter, Richter, Rechtsfinder kommen die Götter dem altgermaniſchen Prieſter nahe, der noch in chriſtlicher Zeit êwart, Geſetzeswart heißt. Und ſo iſt es ein letzter Schritt, den die ſpätheidniſche Dichtung tut, um ihre Götter zu erhöhen: ſie bringt ſie mit den Heiligtümern in unmittelbare Verbindung. Die Götter haben ſie geſchaffen und benutzen ſie. Das leiſtet der ſeltſamen Anſchauung Späterer Vorſchub, die Götter ſeien Prieſter, ihr Daſein das von Tempelwarten. Wir

denken an mittelalterliche Bilder, auf denen der liebe Gott in der Amtstracht eines Biſchofs erſcheint. Die Vorſtellung, die zugrunde liegt, iſt begreiflich: die Götter wohnen in Tempeln; das zieht ſie für einfache Gemüter immer wieder zur Erde herab und ſetzt ſie ihren eigenen Bildniſſen gleich. Höhere Vorſtellung hebt umgekehrt die Tempel als göttliche Wohnſitze in den Himmel hinauf; eine verſtiegene Auffaſſung, die ſchwerlich eine volkstümliche Glaubensgrundlage hatte. Der Germane ſah ſeine Götter doch mit weltlichen Augen an. Wenn er ihm auch die erhöhte, himmliſche Daſeinsform zuſchrieb, er ſtellte ihn am liebſten in irdiſche Verhältniſſe und Bindungen hinein.

Manches Indogermanenvolk, die alten Lateiner, die Kelten, wußten nichts davon, daß ihre Götter heirateten und Kinder bekamen, und es iſt auch keineswegs ſelbſtverſtändlich, daß dieſe Art Menſchlichkeit in den Himmel verpflanzt wird. Die Germanen, bei denen Sippe und Sippenüberlieferung alles bedeuteten, haben den Adel ihrer Götter ſchon früh durch weitreichende Stammbäume erwieſen und ihr Leben in den Formen germaniſchen Sippendaſeins geſehen.

Das erſte, was Tacitus von heimiſcher Überlieferung unſerer Vorväter mitteilt, iſt ein Stammbaum, der Götter und Menſchen vereint und auf das Urweſen zurückführt. Er erſtreckte ſich offenbar noch nicht auf die hohen Götter des Aſenglaubens. Dagegen ſcheint man damals dem oberſten Gott — vermutlich Wodan — ſchon eine Gattin zur Seite geſtellt zu haben, Frija.

Spätere Zeiten, doch noch nicht ſpäte, mochten mit den Griechen in der Ausgeſtaltung des Götterſtammbaums wetteifern. Alte Wodansſöhne ſind zwar nicht erweislich. Aber im Vanenglauben war von jeher die Vorſtellung der Hochzeit zu Hauſe, und da ihr Weſen die Fruchtbarkeit iſt, ihr Zweck die Zeugung, werden ſich auch alsbald Kinder von Himmel und Erde eingeſtellt haben. So kam wohl auch Frey zur Welt, und ſein Sohnesverhältnis zu Njörd wäre dann die älteſte Familienbeziehung zwiſchen germaniſchen Göttern.

Merkwürdig iſt nun aber, daß die ſonſt überall verdrängte, durch die ſprachlich unſichere Nerthus und die jüngere Freyja erſetzte Erdgöttin dem Norden bekannt iſt. Sie heißt Jörd, Erde, iſt alſo ein genaues Gegenſtück zu der griechiſchen Gäa und ſo unlebendig wie ſie. Man weiß nur eines von ihr: ſie iſt die Mutter des Gottes Thor.

Darin darf man etwas Älteres ſehen. Die Beziehungen zwiſchen Gewittergott und Erdbeben ſpielen noch in der Dichtung eine Rolle. Man

könnte an ein Stück Vanenglauben denken, an ein Erbteil, das der aſiſche Donnergott ſeinem Vorgänger in der Fruchtbarkeitsreligion verdankte. Das Gewitter iſt das wunderbare Bindeglied zwiſchen oben und unten. Am Himmel entſtehend, rührt es die Erde an und befruchtet ſie, Abkömmling des Himmels und der Erde.

Jörd wird bei den älteſten Skalden, alſo in der Dichtung des mittleren 9. Jahrhunderts, mehrmals genannt, und ſchon Bragi weiß, wer nun die Rolle des Vaters in der heiligen Hochzeit übernommen hat: Odin. Er dringt ja, wie wir längſt wiſſen, allmählich in die Aufgaben der beiden hohen Götter älterer Zeit ein, Zius und Ulls. So offenbar iſt Thor der Sohn Odins geworden. Und nun war, nachdem der mächtigſte Aſe ſich ihm untergeordnet hatte, der Weg Odins zur Oberherrſchaft völlig geebnet: die meiſten Götter ſind ſeine Kinder.

Wie bei Zeus. Zeus hatte aber auch zwei Brüder, und Odin folgt ihm darin. Sie bleiben freilich ſchattenhaft gleich Hades, und reichen nicht an Poſeidon, den lebensvollen Herrn von Erde und Waſſer. Man könnte ſogar ſagen: ſie ſind nie richtig benannt worden. Der Name Ve (helig) führt in jene Spätzeit, die ſich die Heiligung der Götter angelegen ſein ließ, und Vili (Wille) klingt erkünſtelt; freilich iſt er Egil (etwa 950) ſchon bekannt. In den Göttererzählungen bekommen die Brüder nur einmal eine Rolle, die ſicherlich ſpät iſt und wahrſcheinlich einem isländiſchen Roman entſtammt. In das Himmelsbild und die landläufige Götterſippe ſpielen ſie nie herein.

Sonſtige Familienverknüpfungen, die zum Teil ſchon der älteſten Dichtung geläufig ſind, zeigen ſchwindendes Bewußtſein der alten Götterzuſammenhänge; vor allem dort, wo ſich Aſen und Vanen vermiſchen. Schon das Gedicht Hauſtlöng (Herbſtlang) des 9. Jahrhunderts kennt die ſeltſame Vorſtellung, Ull ſei Thors Stiefſohn. Die Heiligtümer und Kultgebräuche, die Ull zugehörten, ſind wohl allmählich auf Thor übergegangen; aber man müßte, wenn man daran dachte, die Verhältniſſe auf den Kopf geſtellt haben. Daß Ull der abtretende, alſo ältere Gott war, iſt doch ſicherlich jedermann bewußt geweſen. So bleibt uns die Verknüpfung unerklärlich.

Thors Gattin iſt Sif, die ſchon früh in Frauenbenennungen erſcheint, alſo wohl eine bekannte Geſtalt war. Sie iſt Göttin der Fruchtbarkeit, genauer des Ackers; darauf weiſen der von Uhland hübſch als Sippe (Familie, Gemeinſchaft der Halme) gedeutete Name und die Geſchichte von Loki, der ihre goldenen Haare abſchneidet und ſtiehlt. Sie alſo, die Ackergöttin, wird Ulls Mutter. Das iſt wieder ſeltſam, aber vielleicht

nicht ſeltſamer als Frey, der Sohn der Nerthus. Gegen 1000 hat Thor einen richtigen Sohn, Magni (von einer Rieſin), ein zweiter, Modi, ſtellt ſich für uns noch ſpäter ein. Die Namen bedeuten Kraft und Mut und gehören alſo ſchon einer ganz anderen Entſtehungsſchicht an, ſind kahle und abgezogene Begriffe, die nur eine äußerliche Vermenſchlichung erfahren.

Ein weiteres Band ſchlingt ſich zwiſchen Aſen und Vanen, wenn Odin Baldrs Vater wird, oder beſſer geſagt: Odin und Frigg ſeine Eltern; denn die gemeinſame Sorge um Baldr iſt eines der ſtärkſten Bindeglieder zwiſchen den Gatten. Eine früheſte Baldrdichtung, älter als jedes erhaltene Götterlied, hat das Ende des ganz menſchlich geſehenen Wachstumsweſens „Herr" gleich in die tragiſchſte Beleuchtung gerückt: es war der Lieblingsſohn des höchſten Götterpaars, den das unbegreifliche Los traf.

Wir begreifen hier und dort das Bedürfnis, die Götter zu einer großen Familie zuſammenzuſchließen und die zunehmende Unterordnung unter den Höchſten im Kindesverhältnis auszudrücken.

Daneben ſtellt ſich bei den Griechen erſtaunlich früh — Heſiod iſt der erſte Zeuge — die ſpielende Luſt ein an der Einreihung von erdachten Geſtalten, vermenſchlichten Begriffen oder Naturerſcheinungen, in die überirdiſchen Familien. Einen Stammbaum von Tag und Nacht, wie er ſich dort findet, kennt auch Snorri. Man möchte Einflüſſe des Altertums mutmaßen, aber ſchon bei dem heidniſchen Skalden Hallfred begegnet ein Vater der Erde namens Onar. D a s ſcheint ihm noch unbekannt, daß die Mutter der Jörd die Nacht (Nott) iſt. In ſpäterer Ehe verbindet ſie ſich dem Delling, den die Liederedda kennt, und beider Sohn iſt der Tag. Dies ſieht nach einer alten Vorſtellung aus, denn ſchon Tacitus erklärt, die Nacht gehe bei den Germanen dem Tag voraus. Das konnte früh zu einem Mutter-Sohnverhältnis umgedeutet werden. Derartige Verknüpfungen mochten in dichteriſcher Form geſchehen. Stammbaumverſe ſind ja das älteſte, was wir an germaniſcher Poeſie kennen.

Die Liedquellen zeigen uns aber nicht nur eine erdachte Familienverbindung zwiſchen den Göttern, ſie führen auch Auftritte aus ihrem Familienleben vor, denen wir abnehmen können: man ſah ihr Daſein wirklich ganz in greifbarer und menſchlicher Art. Eine „Szene" zwiſchen Ehegatten iſt der älteſte geformte Götterauftritt, jene unausſchöpfbare Stelle der Langobardengeſchichte. Frija ſteht früher auf als der Gatte, wie ſie ihn auch in der Rahmengeſchichte des eddiſchen Grimnirlieds überliſtet. Dort iſt der Trug bösartiger und verwickelter, zugleich auch Racheakt. Man hegt den Verdacht, daß ſchon ein Chriſt am Werk iſt, der

gleich Saxo die Götter als Unheilſtifter und Wortbrecher ſieht. Der kurze Auftritt eines älteren Eddagedichts zeigt aber, daß die Göttermutter auch eine freundliche, liebevolle Gattin ſein konnte. Odin drängt es, zu einem weiſen Rieſen zu ziehen und den Wiſſenswettkampf mit ihm zu beſtehen. Frigg möchte ihn zurückhalten, denn ſie fürchtet den mächtigen Gegner. Aber als Odin dennoch auf der Fahrt beſteht, begleitet ſie ihn mit allen Segenswünſchen:

Heil zieh hin!
Heil kehre zurück!
Heil wandre den Weg!

Heftig ſtreitend, wie bei Richard Wagner, treffen wir Odin und Frigg nicht. Und auch was dieſe zu Lokis Schmähreden über Odins dunkle Vergangenheit ſagt, klingt mehr nach liebevollem Kummer als nach Zorn und Vorwurf.

Ein anderes göttliches Ehepaar aber zeigt ſich in ernſtlichem Hader. In hübſchen und offenbar verbreiteten Strophen beklagen ſich Njörd und Skadi, ein ungleiches Paar, jedes über den unwillkommenen Wohnſitz des anderen. Eine der geiſtreichſten Stellen nordiſcher Dichtung! Ein Dichter, der die verſchiedene Herkunft beider K u l t e, des Njörd und der Skadi, kannte, malte ſich ganz menſchlich aus, wie unbehaglich ſich jene Göttin des Gebirges bei Brandung und Mövengeſchrei fühlen mußte, der Meergott hoch in den Bergen bei Wolfsgeheul. Schließlich zieht ſie ganz in den alten Ahnenhof hinauf, den ihr der Vater Thiazi hinterlaſſen hat, und wird zur Schneeſchuhgöttin. Es gibt Quellen, die auch die beiden als friedliches Ehepaar zeigen, die Ynglingenſaga aber erzählt, ſie hätten ſich förmlich getrennt, und Skadi ſei ſpäter Odins Frau geworden. Dieſe Vorſtellung hat nun wieder ganz andere Wurzeln, die wir auch noch aufgraben müſſen.

Im verklärten Licht erſcheint der (offenbar ſpäten) nordiſchen Dichtung das Verhältnis eines jungen Gottes zu ſeinem Weibe: wir ſehen zwar in der isländiſchen Überlieferung den begehrenswerteſten aller Himmliſchen, Baldr, nicht lebend an der Seite ſeiner Gattin Nanna; aber wir hören, ihr ſei bei ſeinem Begräbnis vor Leid das Herz geſprungen.

Das nicht immer einige Ehepaar Odin und Frigg begegnet ſich, gleich dem hadernden Njörd und Skadi, in der Fürſorge für das Lieblingskind, den ſtrahlenden und doch Sorge weckenden Sohn; hier Frey, dort Baldr. Um jenen iſt nicht viel zu bangen, ſein vermeintes Gebrechen iſt Liebeskrankheit und wird durch die Ausſicht auf Erfüllung geheilt. Mit aller Herzlichkeit und Tiefe warmen Sippengefühls aber iſt die Leidens-

geſchichte der Eltern Baldrs behandelt. Das einzige Mal, wo Wodan und Frija auf deutſchem Boden gemeinſam handelnd begegnen, treffen ſie ſich in der ängſtlichen Fürſorge für ihn. Der zweite Merſeburger Zauberſpruch beweiſt, daß das Unheil, das auf Baldr liegt, und der eifervolle Verſuch der Eltern, es von ihm abzuhalten, weit älter ſind als die nordiſche Dichtung des 9. Jahrhunderts, und Nordgermanen wie Südgermanen gemein.

Ein harmloſes Vorſpiel: Baldrs Roß hat den Fuß verrenkt. Frija und ihr Gefolge verſuchen vergebens zu helfen, Wodan allein vermag zu heilen. So iſt auch ſein Auftreten und ſeine Mühewaltung die größere, machtvollere, als die wirkliche Lebensgefahr an den Sohn herantritt; aber diesmal ſoll ſie vergebens ſein.

Rührenderes iſt im altgermaniſchen Umkreis nicht geſchaffen worden, als die Geſtalt der Mutter Baldrs, die, von einer unbeſtimmten Angſt um das Schickſal des teuerſten Sohns erfüllt, von Geſchöpf zu Geſchöpf eilt und jedem den Eid abnimmt, Baldr zu ſchonen. Es war ein Lied des 10. Jahrhunderts, das dieſen ſchönen Auftritt formte. Das jüngere männliche Gegenſtück iſt erhalten: das Gedicht Baldrs Träume, in dem Odin, auch von böſen Geſichten geplagt, zu der toten Seherin reitet und ihr Aufſchlüſſe über die drohende Zukunft abnötigt.

Den Zeiten, die klagende Frauenrückblicke ſchufen, hat die ſchmerzhafte Mutter Frigg nichts mehr bedeutet. Aber ſelbſt der im Menſchlichen ſo karge Völuſpadichter hat ihr in ſeinem Weltgemälde ein kurzes Augenblicksbild gegönnt: Baldr iſt gefallen, ‚Frigg aber beweint in den Fenſälen das Leid Walhalls‘. Nach dem Verhängnis treten Vater und Mutter wieder kennzeichnend auseinander: dieſe möchte den Sohn aus der Unterwelt wiederhaben, der Vater ihn rächen. Jenes verlorene Lied des 10. Jahrhunderts, deſſen Stabreime noch in der Snorraedda gewahrt ſind, zeigte Friggs Boten auf dem vergeblichen Weg in Hels Reich, ein anderes der gleichen Zeit kannte Odin als den Erzeuger des Rächers Vali.

Wer germaniſche Art und Dichtung kennt, wird nicht erwarten, daß L i e b e s verhältniſſe der Götter untereinander einen großen Raum einnehmen werden. Merkwürdig iſt das eine: die wirklich eingehenden und zum Teil ſtark gefühlvollen, auch die Grenze des Bedenklichen ſtreifenden göttlichen Liebſchaften gelten nicht Göttinnen, ſondern Rieſenweibern. Ganz vermenſchlicht erſcheinen die Götter in dem isländiſchen Baldrroman, den wir aus Saxo kennen, und der Baldr in unwürdig erfolgloſem Schmachten für die Königstochter Nanna zeigt. Höd, der Mörder

der alten Fabel, iſt ſein glücklicher Nebenbuhler und hat die Liebe wie der Umworbenen ſo des Verfaſſers.

Wo nicht ſpätere Geſchlechter rohes und ſchadenfrohes Gefallen an üblen und belaſtenden Geſchichten finden, bleiben dieſe Dinge meiſt im Nebel. Wir können feſtſtellen, daß zwei Götter eine Sondermoral in Liebesdingen haben, Götter, die auch ſonſt im ſchillernden Licht ewiger Wandelbarkeit erſcheinen. Es ſind Odin und Loki. Doch iſt ihre Art verſchieden.

Odin hat zahlreiche göttliche Geliebte oder Frauen. Möglich, daß man in der gut heidniſchen Zeit dieſe Dinge ganz unbefangen und irdiſch betrachtete. Schon Tacitus weiß, daß der germaniſche Fürſt unter Umſtänden mehrere Frauen nimmt, und die Beiſpiele dafür reichen von Arioviſt bis auf Harald Schönhaar. Nur in dem ſpäten Graubartslied brüſtet ſich Odin mit ſeinen Maſſenerfolgen bei Frauen. Loki läßt ſich mit ſämtlichen Aſinnen ein, und wenn man ihn hört, ſo ſind die Göttinnen alle verbuhlt. Aber dichteriſch verwertet wird das nie, es führt zu keinem ausgemalten Auftritt, geſchweige denn zu einem Lied.

Am wenigſten geklärt iſt das Verhältnis beider Götter zu Freyja. Sie heißt ſchon im 10. Jahrhundert Ods maer, das Mädchen, d. h. die Geliebte des Od. Wir beklagen es, daß die Angaben über ihre leidvolle Suche nach dem verſchwundenen Geliebten in der Andeutung ſtecken geblieben ſind. Die Klagen der verlaſſenen Liebesgöttin (man denke an Venus und Adonis) haben bei den Germanen nur ſachlich ihresgleichen, die Dichter lockte der Gegenſtand nicht. Ein Märchenzug wurde an ſie gehängt: ſie weint um den Geliebten Tränen, die rotes Gold ſind. Aber davon wiſſen ſpäte isländiſche Quellen, die auch zu Saxo drangen, daß Odin von der Geliebten betrogen wurde, als es ſich um den Gewinn eines koſtbaren Kleinods handelt.

Das Schlimmſte iſt der Vorwurf, den Loki gegen Freyja erhebt: die Götter ſollen ſie mit ihrem Bruder zuſammen ertappt haben. Das erinnert allzu ſtark an den homeriſchen Auftritt: Ares und Aphrodite von den Göttern überraſcht. Der Chriſt, der mutmaßlich das Gedicht Lokis Zankreden verfaßt hat, kannte ſicher Quellen des Altertums. Man hüte ſich deshalb, die paar Zeilen als germaniſche Behandlung des Stoffes der homeriſchen zur Seite zu ſtellen; ſchon ihre Unſauberkeit muß davon zurückhalten. — Im übrigen braucht die Götterſkandalchronik, die Loki auftut, nicht durchgeprüft zu werden. Weder hatte der Germane Freude an ſolchen Geſchichten, noch lag es ihm von Hauſe aus, ſeine Götter gerade durch ſie menſchennäher erſcheinen zu laſſen.

Wir wenden uns von dieſen Einblicken in Familie und Liebesleben der Götter zu der Frage nach dem öffentlichen Leben im Götterreich. Gab es einen Götterſtaat? Wie iſt er zuſtande gekommen, wie eingerichtet, und was iſt die gemeinſame Betätigung derer, die ihm angehören? Manche leugnen ja ſein Daſein, und in der Tat mutet die Ordnung der Dinge im griechiſchen Olymp ſtraffer an. Aber hier wie überall iſt es falſch, Zuſtand und Dauer von Vorſtellungen ſehen zu wollen, wo ewiger Wandel und Entwicklung herrſchen.

Es iſt wahr: als uns Götterleben zuerſt greifbar entgegentritt, in jener heiteren Dichtung des beginnenden 9. Jahrhunderts, da iſt von einem ſtaatlichen Zuſammenhang keine Rede. Es herrſchen Verhältniſſe, wie ſie im damaligen Norwegen beſtehen mochten: man tut ſich zuſammen und hilft ſich gegenſeitig, bedroht wohl auch einmal einen gemeinſamen Feind, wenn es gerade nottut. Das ‚Ding' der Götter iſt eine alte Vorſtellung, und man mochte es ſich einer Bezirksverſammlung gleich denken. Wir wiſſen, daß Odin dieſer Poeſie zurücktritt. Alſo war dieſe Göttergemeinſchaft eher als Freiſtaat geſehen, und Odin höchſtens als Kleinkönig.

Anders iſt das Bild von dem Augenblick an, wo die Aſen zu einer gemeinſchaftlichen Tätigkeit mit großen und nützlichen Zielen heranwachſen, wie es der Anfang der Völuſpa zeigt. Es fällt aber auf, daß die Zeit der Weltſchöpfung und das folgende goldene Zeitalter einen Herrſcher noch nicht kennen. Die Aſen erſcheinen immer in der Mehrzahl. Aus ihrer Menge löſt ſich der beherrſchende Eine erſt los — wiederum als es nottut. Sollten wir unſerem Gedicht glauben, ſo hätten die Götter einen Oberherrn auf dieſelbe Art bekommen wie ein königloſer Germanenſtamm: in dem Augenblick nämlich, wo Krieg droht und es auf Verteidigung denken heißt. So bewußt hat ſich dieſer Vorgang aber jedenfalls nicht abgeſpielt. Die Völuſpa ſieht Odin ſchon mit den Augen der Hofſkalden des 10. Jahrhunderts, deren irdiſches Ideal der norwegiſche Alleinherrſcher oder auch der König großer Nachbarvölker iſt. Odin hat ſich nach ihnen gerichtet, Walhall iſt Königshalle geworden. Daneben ſteht dann das Streben der eddiſchen Dichtung gleicher Zeit, die in Odin den überragenden Himmelsherrn vom Schlag des Chriſtengotts herausarbeiten will. Walhall wird zum Haupttempel des Himmelreichs.

So ſieht Snorri die Dinge. Bei ihm kreuzen ſich alſo drei Vorſtellungen: Odin, der Lenker ſeines Volks bei der Landnahme, der Anführer im Kampf, der oberſte einer hohen Prieſterſchaft. Die Aſen erſcheinen als wandernder Germanenſtamm, als Adelsgefolge eines kriegführenden Fürſten, als Tempelwarte. Die mittlere Auffaſſung iſt die meiſtbezeugte

und wohl dem Germanen am meiſten gemäße. Sie deckt ſich auch mit der griechiſchen. Saxo lenkt in ſie ein, wenn er die Götter einmal für eine Zeitlang den Odin abſetzen läßt; das haben Germanen mit unliebſamen Königen auch getan.

Das große Ereignis im gemeinſamen Leben der Götter, die Geburtsſtunde des einheitlichen Götterſtaates, war die Auseinanderſetzung der Aſen mit den Vanen. Die Art, wie beide ſich miteinander meſſen und ſchließlich verſöhnen, iſt ſo irdiſch geſehen, daß die Verſuche nicht aufhören wollen, in dieſem Krieg Geſchichte zu ſehen, eine Verwicklung zwiſchen norddeutſchen Stämmen.

Wir haben uns ſchon dafür entſchieden, daß wohl ein geſchichtliches Ereignis hier fortlebt, aber ein glaubensgeſchichtliches, kein politiſches. Der Krieg allein iſt Vermenſchlichung, der innere, geiſtige Wettkampf, die Auseinanderſetzung gehörte der Wirklichkeit an. Sie führte zum Ausgleich und ſchließlich zur Verſchmelzung.

Es gibt drei Darſtellungen dieſes Krieges, von denen die Völuſpa die älteſte bietet. Sie iſt verworren und hat die verſchiedenſten Deutungen erfahren. Das vor allem deshalb, weil man nicht weiß, wo die Geſchichte dieſer Auseinanderſetzung anfängt und wo aufhört. Snorri berichtet zweimal darüber, in der Ynlingenſaga ganz von ſeinem ‚euhemeriſtiſchen' Standpunkt und der Aſientheorie aus. In der Edda feſſelt ihn mehr der Friedensſchluß als der Kriegsablauf.

Man darf vielleicht dieſe ſchwierigen Strophen ſo auffaſſen: eine vaniſche Zauberin Gullveig kam in die Halle des Hohen, d. h. Odins (war es Freyja?). Sie wurde mit Speeren beworfen und dreimal verbrannt, aber ſie lebt immer noch; ſie alſo hat eine Art Unſterblichkeit. Die Vanen wollten Genugtuung wegen der Gewalttat an der Frau ihres Stamms. Die Götter berieten darüber, aber Odin warf als erſter den Speer in das vaniſche Volk; ſo entſtand der erſte Volkskrieg. Die Vanen bleiben ſiegreich: die Aſenburg wird niedergebrochen, die Vanen, zauberkundig wie ſie ſind, behaupten das Schlachtfeld.

Vielleicht aber irren wir auch in dieſer Auslegung. Spätere Berichte von dem Friedensſchluß erwecken nicht den Eindruck, daß die Aſen ſehr ſtark in Nachteil geraten waren. Sie ſind, wie ſie es in der Wirklichkeit waren, die Gewinner. Die Bedingungen, die die Vanen damals ſtellten, als ſie Buße für Gullveigs Mißhandlung verlangten, bleiben unklar. Man meinte: die Aſen ſollten entweder eine Abgabe zahlen oder ſich mit den Vanen in die Opfergaben der Menſchen teilen; manche haben aber ganz anderes aus der Stelle herausgeleſen.

Wir müſſen die Geſchichte des Friedensſchluſſes unvermittelt neben die des Krieges ſetzen: beide Parteien ſtellten Geiſeln. Da wußte man wieder ſo hübſch und bedenkenlos zu erfinden, wie bei dem Zwieſpalt zwiſchen Njörd und Skadi: man entſann ſich, daß unter den glaubenswichtigen Göttern jener Zeit Njörd, Frey und Freyja aus dem Vanenlager ſtammten. Dieſe mußten alſo, da ſie ja jetzt von den andern Göttern durch nichts geſchieden waren, in das Aſenreich vergeiſelt worden ſein. Die Vanen ſelbſt machten entſchieden das ſchlechtere Geſchäft. Sie erhalten den ſchönen, aber ratloſen Hoenir und, als Einflüſterer des angeblich weiſen Gottes, den geheimnisvollen Mimir.

Auch die Nachgeſchichte wirft auf den Krieg und ſeinen Verlauf kein Licht: die Aſen und die Vanen ſpuckten zum Zeichen ihrer Verſöhnung in ein Gefäß und ſchufen ſo einen Menſchen, den weiſeſten von allen, Kvaſir. Urſprünglich war das wohl die Geſchichte der Entſtehung eines Rauſchgetränks, das zum Verſöhnungstrunk diente.

Es gibt noch eine zweite Auseinanderſetzung zwiſchen Aſen und Vanen in der nordiſchen Dichtung; aber ſie iſt ſpät und entſtellt, und ihre Bedeutung war ſchon dem 12. Jahrhundert nicht mehr bewußt.

In der wirklichen Göttergeſchichte, ſo ſagten wir, galt es den Kampf von Odin und Ty um die Vorherrſchaft; er klingt in unſeren Quellen nirgends wieder. Auch den Kampf zwiſchen Thor und Ull, den die norwegiſche Wirklichkeit des mittleren erſten Jahrtauſends ſah, kennt die Dichtung nicht. Darin aber zeigt ſie hohe geſchichtliche Weisheit, daß ſie einen Wettſtreit um die Macht kennt zwiſchen Odin und Ull.

Die Geſchichte iſt bei Saxo verworren und läßt nur dieſe Auslegung zu: von Ull, als dem großen Jahreszeitengott, beſtand von jeher die Vorſtellung, daß er zuzeiten ſeiner Herrſchaft entſagt und andere Länder aufgeſucht habe. Man ſcheint nun zunächſt für dieſe Zeit ſeiner Abweſenheit Odin als ſeinen Stellvertreter eingeführt zu haben. Später verdrängte der Eindringling den altangeſtammten Gott ganz. — Für Saxo iſt es umgekehrt: Wodan muß weichen und Ollerus tritt an ſeine Stelle. Aber Wodan weiß ſich bei den Göttern von neuem durchzuſetzen und verjagt jenen.

Ganz dunkel iſt wieder eine gleichlaufende Geſchichte von der Statthalterſchaft Mithotins während Odins Verbannung. An dieſem Gott iſt ohne Erfolg herumgerätſelt worden. Iſt er eine mißverſtandene Vermenſchlichung des Wortes metod, miötuđ, das Geſchick bedeutet, iſt er der perſiſche Mithras, oder gar ein Mit- oder Gegenodin? Wir wiſſen es nicht. Sicher aber handelt es ſich um dieſelbe Art Geſchichte: man gab

in ihr dem noch vorhandenen Wiſſen Ausdruck, daß Wodan nicht ſtets Herr der Götter geweſen war, ſondern ſich einem anderen gegenüber hat durchſetzen müſſen.

Für die Frage des Götterſtaats und ſeiner Einrichtung erfahren wir aus der Mithotingeſchichte etwas nicht Unwichtiges, das die Frage der menſchlichen Opfer betrifft. Es iſt keine junge Herabwürdigung, ſondern ein urtümliches Erbe, wenn man ſich vorſtellt, die Götter ſeien auf das Opfer der Sterblichen angewieſen, es ſei gewiſſermaßen ihr Einkommen, von dem ſie lebten. Stärkung der Macht des freundlichen hohen Weſens iſt in der Tat der ehemalige Hauptzweck des Opfers. Daher die Wichtigkeit, die ihm zukommt. Aus der Völuſpa ſchon hat man, wie erwähnt, herausgeleſen, daß die Vanen die Forderung ſtellen, gleich den Aſen an den Opfern teilzuhaben. Jener Mithothin ſoll nun durch eine wichtige Neuerung die Einkünfte der Götter geregelt haben: bisher gab es allgemeine Opfer, jetzt ſolle jeder Gott ſeine eigenen erhalten. Vielleicht iſt darin eine glaubensgeſchichtliche Neuerung ausgedrückt, die wirklich irgendwann eingetreten ſein muß: die Entwicklung geſonderter Kultbräuche und Opfer für einzelne Götter. Oder es ſoll, wie in Menſchenſtaaten, ſo auch in der Göttergeſellſchaft, der Übergang von Gemeinbeſitz zu Eigenbeſitz einen Fortſchritt bezeichnen. Jedenfalls iſt der Zug ein Beleg dafür, daß man um eine ſtaatliche Verfaſſung bei den Göttern wußte. Snorris ordnungsliebendes Gemüt trieb dieſe ſchließlich auf die Spitze und ſtempelt Odin und ſeine Nachfolger Njörd und Frey ganz zu irdiſchen Königen, Oberprieſtern und Geſetzgebern.

So erſcheint das Götterreich, der Himmel, denn auch als geordnetes Land, wo jeder ſeine rechte Stelle findet. Oder, beſſer geſagt, als eine weitläufig beſiedelte Landſchaft, in der jeder Große ſein Gehöft hat, und der Herrſcher das größte. Schon das Altertum teilt den Oberen Behauſungen zu und iſt darauf bedacht, die Rangordnung innezuhalten. Auf dem Olymp wohnen die anderen Götter in kleineren Heimen um die Halle des Zeus herum.

Die älteſte Liſte germaniſcher Götterwohnungen, die wir haben, ſcheint zwölf Sitze ganz gleich zu ordnen; alſo für zwölf Aſen. Sie iſt aber unvollſtändig und verwirrt. Wenige Götter nur erhalten einen Platz, der ſich durch Stabung mit ihrem Namen als alt erweiſt. Die Ynglingenſaga nennt nur Njörd in Noatun (Schiffsgehege?) Heimdall in Himmelsburg, Thor in Thrudvang (Kraftaue) Baldr in Breidablik (Weitglanz). Das Grimnirlied liefert dazu Ull in Ydalir (Eibental), Freyja in

Folkwang (Volkaue), die rätſelhafte Saga in Sökkvabekk (Sturzbach); dazu den ſehr ungöttlichen Thiazi in Thrymheim (Sturmheim). Schon über Freys Stätte herrſcht keine Einhelligkeit, und andere, wie Ty, gehen ganz leer aus. Jüngere Namen, die nicht ſtaben, haben gar keinen Wert, wie Alfheim als Saal Freys, Glad(Froh)heim für Odin, Glaſtheim für Forſeti.

Die älteſte Ortsbeſtimmung im Götterhimmel iſt offenbar Walhall; die Vorſtellung, daß ſie die Götterhalle, der Geſellſchaftsraum im homeriſchen Sinne iſt, kennen erſt ſpätere Geſchichten. Sonſt finden die Gelage der Aſen wo anders ſtatt, etwa in Aegirs Halle, und Walhall iſt für die Wal beſtimmt, d. h. für die Schlachtgefallenen, die Odin gekieſt hat und die zu „Einherjern" werden. Der Name kennzeichnet die ehemalige Totenſtätte, und inſofern hat man mit Recht gefunden, Walhall tauge nicht recht in den Himmel. Zugleich mit der Bezeichnung ſind noch einige häßliche unterirdiſche Vorſtellungen haften geblieben. Die Dichter paſſen dann erſt den Saal mit allen Mitteln naher und ferner Einbildungskraft dem Himmel an. Die Halle iſt erdacht und ausgeſchmückt nach den etwas faden Regeln der ſinnbildlichen Poeſie, ſie gleicht dem Paradies des Moslems und dem Schlaraffenland, und der Tageslauf des Walhallbewohners iſt ausgeſtaltet durch eine keltiſche Wiedererwekkungsſage.

‚Schilde ſind die Schindeln, Schäfte ſind die Sparren, es decken Brünnen die Bank' — ſo wird der kriegeriſche Bau geſchildert. Die Ausmaße ſind rieſenhaft: fünfhundertvierzig Tore hat das Gebäude — man begreift, daß eine neuere Erklärung an das Koloſſeum als Vorlage dachte — und aus jedem Tor können 800 Einherjer auf einmal hinausſchreiten.

Daneben aber das düſtere Unterweltbild: ein toter Wolf iſt vor der Pforte angenagelt, ein Fluß rauſcht vor der Tür, er dünkt die Toten zu kalt zum Durchſchreiten. Das geheimnisvolle Gitter Walgrind ſperrt den Eingang, kein Menſch weiß es aufzuſchließen. Wiederum: auf dem Dache ſteht die Ziege Heidrun, ein Zaubertier, aus deren Euter immerfort Meth träufelt — der Trank der Einherjer, von den Walküren und wohl auch der Göttin Freyja dargeboten. „Das wiſſen nicht viele, was die Einherjer eſſen", aber wir erfahren es doch: das beſte Fleiſch vom Eber Saehrminir, den der Koch Andhrimnir im Keſſel Eldhrimnir bereitet. Der Zeitvertreib der Einherjer iſt natürlich das Waffenſpiel. Die Erſchlagenen erſtehen ſofort wieder zum Leben. Man ſieht, ein ſchreiend buntes Bild, an dem viele Geſchlechter gearbeitet haben, und in dem ſich auch viel Göttergeſchichte ſpiegelt.

Das Verhältnis Walhalls zu den anderen Örtlichkeiten des Himmels ist nicht ganz klar. Daß es als ein Teil oder ein Gebäude von Asgard angesehn wird, scheint etwas Jüngeres. Asgard selbst ist in einigen Erzählungen als Gehöft aufgefaßt, oder als fester Platz; jedenfalls weder als Hallenbau noch als Land. Der Ynglingengeschichte ist es die Burg, wo Odin herrscht. Dort steht ‚Hars Halle', die der Snorraedda mit Walhall zusammenfällt. Asgard ist die Hauptstadt von Asenheim oder Asenland. Dieser Gesamtname ist natürlich jüngste Schicht, aber wir kennen keine Bezeichnung, die bessere Gewähr hätte. Vielleicht ist Godheim, von Egil übermittelt, eine alte Himmelsbezeichnung; Mannaheim, das Menschenland, könnte davon abgeleitet sein. Es mögen, nach damaligem Dichterbrauch, viele Ausdrücke im Wettbewerb miteinander gestanden haben, die die Wohnungen der Überirdischen bezeichneten. Der gewissenhafte Snorri versuchte sie all zu vereinigen, und so wurde die Himmelsgeographie recht verwickelt.

Die wichtigsten Vorstellungen neben dem Gehöft und der Fürstenhalle sind Baum und Quelle; die Esche Yggdrasil und der Urdbrunnen sind in der Nachbarschaft von Walhall, so daß die Ziege Heidrun auf dem Dach der Halle stehen und von dem Laub des Baumes fressen kann. Ein idyllisches Bild, dem sich sofort wieder das ganz Märchenhafte gesellt: ein Hirsch steht auch droben, von seinem Geweih trieft es herab und daher kommen alle Quellen. Hier ist die Anschauung gleich ins Weltenweite gesteigert und zeigt die Allbedeutung der Esche an. Unter einer der drei Wurzeln der Esche befindet sich der Urdbrunnen, und dort ist die heilige Gerichtsstätte der Götter.

Wie bei den Eigenschaften, Gestalten und Beschäftigungen der Götter haben wir also auch hier, bei der Ausmalung ihrer Wohnstätten, eine Grundschicht, die schlichtmenschlich und alltäglich ist. Im Himmel geht es zu wie auf Erden: Asgard ist eine große Siedlung, deren wichtigste Teile die Halle des vornehmen Herrn, der große Baum, unter dem Gericht gehalten wird, und die Quelle, Mittelpunkt und Seele aller Wohnstätten. Die märchenhafte Schicht legt sich darüber und schafft Frohheim (Gladheim) und das Heim der Göttinnen Wingolf, das goldgebaute Glastheim und das silbergedeckte Walaskjalf. Jetzt erfahren wir auch den Namen der seit Jahrhunderten bekannten Himmelsausgucks: Hlidskjalf, von dem aus Odin über alle Welt schauen kann. Dies ist aber nicht mehr das gemütliche Fenster, es ist Klingsorsche Zauberei und Märchenhaftigkeit dabei.

Eine letzte Schicht ist auch hier die heilige, priesterliche, und zwar

nimmt dieſer vielſeitige Himmel geſteigerte heidniſche und die erſten eindringenden chriſtlichen Begriffe in ſich auf. Die erſte Arbeit, die bei der Ausgeſtaltung des Himmels verrichtet wurde, war der Bau eines großen Tempels. In ihm ſtehen der Hochſitz Walvaters und die Stühle der zwölf Götter. Am Südende des Himmels aber liegt ein Saal, der von allen der ſchönſte iſt und glänzender als die Sonne; das iſt die Halle Gimle, die ſchon die Völuſpa kennt. Sie wird noch ſtehen, wenn Erde und Himmel vergangen ſind, dann bewohnen ſie auf ewig gute und gerechte Menſchen. Alſo ein Stück himmliſches Jeruſalem, das ſich der alten, fürchterlich umhegten und abgeſperrten Totenhalle, der germaniſchen Siedlung und all dieſen, zum Teil keltiſchen Märchenpaläſten geſellt.

Der Einbildungskraft, die ebenfalls chriſtlich genährt iſt und von verſchiedenen Himmelskreiſen gehört hat, genügt der eine Himmel nicht; zwei weitere ſollen ſich ſüdlich oberhalb unſeres Himmels befinden, Andlang und Weitblau (ſchließlich kommt man gar auf neun), und im höchſten eben ſoll Gimle ſtehen. Damit iſt der Himmelsraum geſprengt und wir ſind eingetreten in die allgemeinen Fragen des germaniſchen Kosmos. Er ſoll uns namentlich ſoweit beſchäftigen, als die Götter ſchöpferiſch oder herrſchend mit ihm zu tun haben.

3. Götter und Weltall.

Eine der wichtigſten Fragen für jeden Glauben iſt: Wieweit ſind die Götter an der Erſchaffung und Leitung der Welt beteiligt? Nicht bei allen Völkern iſt der Gottesbegriff ſo mächtig und umfaſſend wie bei den Juden, für die Gott Anfang, Urſprung und Lenker aller Dinge iſt. Den Göttern der „heidniſchen" Bekenntniſſe ſteht im Weg einmal ihre Menſchengeſtalt und dann ihre Vielheit. Jene legt den Gedanken an Zeugung und Geburt nahe und damit die Frage nach vorgöttlichen und vielleicht gar übergöttlichen Mächten. Dieſe verwehrt dem einzelnen die allzugroße Machtentfaltung: wenn viele da ſind, kann nicht einer alles geſchaffen haben, ſonſt iſt dieſer Eine eben auch wieder mehr als einer von vielen.

Anderſeits iſt es ja gerade die Fülle und Größe der lebendigen Wirklichkeit, der geſchaffenen Welt, die den Gedanken an Götter immer wieder wachruft. Wir erleben Fälle, in denen der germaniſche Heide den erlernten Glauben an die Göttervielheit beiſeite läßt und ganz gefühlsmäßig ſich dem zuwendet, der Himmel, Erde und Menſchen geſchaffen

hat. Und Chlodwig tut das Bekenntnis: ‚Deorum nostrorum jussione cuncta creantur', alles iſt auf die Weiſung unſerer Götter entſtanden.

Dennoch iſt die Rolle, die unſere Vorfahren den menſchengeſtaltigen Gottweſen bei Entſtehung und Lenkung der Welt zuweiſen, zu verſchiedenen Zeiten ſehr verſchieden.

Der älteſte Verſuch, erhabene Erſcheinungen des Weltbilds auf Götter menſchlicher Art zurückzuführen, iſt die Auffaſſung der Sonne von der Bronzezeit an. Sie ſelbſt ſcheint man nur als Scheibe zu kennen, aber man bildet ſie bereits ab mit irdiſchen Begleitumſtänden und Beigaben; der Trundholmer Wagen zeigt die Sonne auf einem Wagen, den ein Roß zieht. 1000 Jahre ſpäter erzählt Tacitus, im hohen Norden glaube man, beim Aufgang der Sonne Geräuſch zu hören und umſtrahlte Häupter zu ſehen. Das Geräuſch iſt mutmaßlich das des Wagens, und die Vorſtellung iſt inzwiſchen ſoweit vorgeſchritten, daß die Sonne ein Haupt hat und ausſieht wie ein Gott, d. h. wie ein erhöhter Menſch. Wir wiſſen, daß Cäſar den Glauben an die Sonne als perſönlichen Gott (oder wohl Göttin) bei den Germanen vorfand, und daß Sol-Sonne zu allen Zeiten unter den Göttinnen auftritt.

Dennoch haben die Germanen dem Himmelsgeſtirn in ihrer Götterlehre keinen ſo hervorragenden Platz eingeräumt wie Griechen und Inder. Nur das eine geſteht ihm die ſpätere Himmelsanſchauung zu: alles auf der Welt mußte erſt werden, bedurfte des Schöpfers, die Sonne nicht. Sie mußte ſich nur der allgemeinen neuen Weltordnung fügen, als die Götter die Herrſchaft übernommen hatten. Das waren alſo Götter eines anderen Schlags, keine erhöhten Naturkräfte; denn welcher von dieſen hätte ſich die Sonne unterwerfen müſſen? Wir dürfen in der neuen Rangordnung ein Kennzeichen der aſiſchen Glaubensform ſehen.

Die Vorſtellung kennen viele Völker, daß die Erde eine jüngere Schöpfung iſt. Anderes war eher, und ſie iſt nicht aus dem Nichts geſchaffen. Am Anfang ſteht das ‚Chaos', aber dieſes iſt weit vom Nichts entfernt. Es entbehrt nur der Sammlung und Ordnung. In dieſem Sinn hat man auch den ſeltſamen Ausdruck ginungagap ausgelegt, den die Völuſpa bringt, und mit dem Spätere ziemlich willkürlich umgegangen ſind. Kein bloßer gähnender Abgrund (das gin könnte auf ‚gähnen' deuten), ſondern eine Zuſammenballung und Bindung noch ungelöſter Mächte zauberiſcher Art. Auch die Götter ſind ginn-regin, ein Ausdruck, der auf ihre Zaubermacht hinweiſt. Wer dieſe vorhandenen Kräfte meiſtert und ſammelt, wird Schöpfer der Erde und der Weltordnung, aber nicht des Seins überhaupt. Das iſt von vorneherein da. Erſchaffung der

Welt und Erſchaffung der Erde ſind auseinanderzuhalten, erſt recht Erſchaffung des Menſchen.

Wie vom Stoff, den ungeordnete Kräfte ausmachen, zur Welt, ſo iſt vom Lebeweſen bis zum Gott ein Weg. Darin widerſtreiten ſich die Vorſtellungen der Völker: ob das einmal erweckte Daſein hoher Lebeweſen in einer Linie zu Gott und Menſch geführt hat, oder ob dazu mehrere neue Schöpfungstaten nötig waren. Je höher und ehrfurchtgebietender einem Volk ſeine Götter ſind, deſto weiteren Abſtand wird es ſelbſt von ihnen nehmen und ſich deſto unmittelbarer als Werk ihrer Hände fühlen. So iſt denn auch bei den Germanen ein uralter Bericht vorhanden, der von einem gemeinſamen Urahnen von Göttern und Menſchen weiß, und ein jüngerer, nach dem die erſten Menſchen von Götterhand erſchaffen worden ſind — wiederum nicht aus dem Nichts, ſondern aus älterem Stoff. Doch ſoll von dem Verhältnis von Gott zu Menſch hier noch nicht die Rede ſein.

Das Urweſen ſteht am Eingang vieler Weltlehren. Es kann von Geſtalt Menſch oder Tier ſein, und ſein unmittelbarer leiblicher Zuſammenhang mit dem jetzigen All iſt verſchieden. Den Indern ſteht der Himmel auf vier Säulen, die man auch als die Beine der Urkuh anſieht. Man kennt dort aber auch den Urmenſchen oder das Urgeſchöpf menſchlicher Bildung, das ſogar durch ſeinen Namen Manu dem germaniſchen Mannus des Tacitus ſehr naherückt. Man durfte alte Zuſammenhänge vermuten. Nicht jedem Adam wird durch göttliche Fügung gleich eine Eva zur Seite geſtellt, und auch von dem Altvater im Paradies wiſſen wir, daß er ein Stück ſeines Leibes hergeben mußte, um zu einem Weib zu kommen. Die altertümlichere und häufigere Form dieſer Fabel ſieht im Urweſen Mann und Frau zugleich. Seinen Namen bei Tacitus: Tuiſto, faßt man als ‚Zwitter'. Den Zug kennen auch Inder und Griechen, er iſt aber zu häufig, als daß eine gemeinſame Schöpfung der Indogermanen vorzuliegen brauchte.

Der eddiſche Name des Urrieſen iſt Ymir; auch ihn glaubte man im indiſchen Yama wiederzufinden. Er gerät in Schweiß und unter ſeiner Achſel wächſt ihm ein Sohn; die ſchöpferiſche Fruchtbarkeit des Schweißes iſt weithin bekannt. Sein eines Bein zeugt Nachkommen mit dem anderen.

Die Urkuh Audumbla iſt zunächſt von dem Urmenſchen nicht abhängig; in ſpäterer Erfindung wird er es von ihr: ſie ernährt ihn mit den vier Milchflüſſen, die aus ihren Eutern rinnen. Audr heißt reich, und der ganze Name iſt Bezeichnung für die hornloſe Kuh, die als beſonders milchbrin-

gend gilt. Von Hauſe war ſie dies aber nicht deshalb, weil ſie einen Urrieſen zu ſättigen hatte, ſondern weil ſie ſelbſt das Urbild aller Fruchtbarkeit, das große Muttertier aller Lebeweſen geweſen iſt. Eine jüngere, abführende Erfindung läßt ſie aus dem Salzgeſtein ein Lebeweſen allmählich hervorlecken, das den Namen Buri trägt; auch ein Urgeſchöpf. Es hat einen Sohn Bor (zu „gebären"?) und dieſer wieder drei Söhne, genau ſo wie Mannus, der Sohn des Tuiſto. Alſo der Aufbau des Stammbaums iſt bei Tacitus und in der Edda derſelbe.

Die nordiſche Götterlehre hat ſich nun früh dahin entſchieden, daß Ymir, das alte Urweſen, zum Stammvater der Rieſen wurde, Buri zum Stammvater der Götter. Auch von Tuiſto hat ja wohl Ing, der Ahnengott der Vanen abgeſtammt. Auf dieſe Art bleiben die Götter und blieb zumal der oberſte Gott der Germanen von dem Makel frei, der den Zeus trifft: er braucht nicht den eigenen Vater zu töten, um ſich der Herrſchaft zu bemächtigen. Die Bauſteine einer göttlichen Urgeſchichte ſind nämlich hier wie dort die gleichen: Sturz und Tod des älteren Herrſchers durch das jüngere Geſchlecht, das erſt wirklich göttlich iſt, und Kampf zwiſchen dieſem und den Titanen. Auch die große Flut ſpielt eine Rolle.

Es liegt nicht in der Natur der Sache, daß das Rieſenweſen, das man als Urbild und Sinnbild der kommenden geordneten Welt ſieht, ein und dasſelbe iſt mit dem erſten Lebeweſen überhaupt. Wenn beide bei den Nordleuten den Namen Ymir führen, ſo beweiſt das eine frühe Verſchmelzung zweier uralter Schöpfungsſagen und ſetzt bewußte Erzählkunſt voraus. Wir wiſſen aus Tacitus, daß ſchon Tuiſto und ſeine Sippe in Verſen lebten.

Die Vorſtellung, die Welt ſei aus dem Leibe eines ungeheuren Urweſens geſchaffen, hat auf der Erde viel Verbreitung gefunden. Es iſt deshalb unwahrſcheinlich, daß der germaniſche Norden ſie erſt chriſtlicher Anregung verdankt; mittelalterliche Quellen zeigen freilich nah Verwandtes. Altertümliche Strophen, — älter als die eddiſchen Lieder, die ſie jetzt in ſich aufgenommen haben — ſprechen von der Erſchaffung der Erde aus Ymirs Leib:

Aus Ymirs Fleiſch
Ward die Erde geſchaffen,
Aus dem Blute das Brandungsmeer,
Das Gebirg aus den Knochen,
Die Bäume aus dem Haar,
Aus der Hirnſchale der Himmel . . .
Aus des Rieſen Gehirn

Sind die rauhgeſinnten
Wolken alle gewirkt.

Die Strophen ſind aus Bauſteinen verſchiedenen Alters errichtet. Der Skald Egil weiß, ſicher ſchon als etwas Altüberkommenes, daß das Meer Ymirs Blut iſt. Dies Bild und das vom Schädel ſchlagen durch, haben Kraft und Anſchauung. Die Erde, d. h. der Humus aus dem Fleiſch, auch dieſe Vorſtellung leuchtete einem Glauben ein, der vaniſch in den Totenleibern die Saat künftiger Fruchtbarkeit ſah; Knochen und Berge vertragen ſich ebenfalls gut. Das andere mag Jahrhunderte jüngere Künſtelei ſein.

Sie erreicht ihren Höhepunkt dort, wo nun auch der Erſchaffung der Menſchenſtätten durch die Götter gedacht wird:

Aus der Rieſen Wimpern
Schufen Rater hold
Midgard den Erdenſöhnen.

Soweit wir wiſſen, iſt Midgard die Heimat der Menſchen, alſo die Erde. Unſere Halbſtrophe ſetzt ſelbſt Snorri ſo in Verlegenheit, daß er fabelt: Midgard ſei eine Burg geweſen, die die Götter zu beſonderem Schutz der Menſchen gegen die Rieſen ſchufen, und Ymirs Wimpern hätten zur Umzäunung gedient. Zum Glück haben wir über dieſe Dinge noch ältere und beſſere Berichte.

Man legte ſich nun alles ſo zurecht: der Urrieſe Ymir, der Stammvater der mächtigen und verbreiteten Reifrieſen, wird von den drei Borſproſſen, Odin und ſeinen Brüdern, getötet. Ganz ohne Verwandtenmord geht es alſo auch da nicht ab, denn mütterlicherſeits ſtammen die Götter (unſere drei ſind wohl die erſten, die ſo heißen dürfen) doch von Ymirs Geſchlecht; ihre Mutter iſt eine Rieſentochter. Hier haben wir nun Ahnenmord, Titanenkampf und große Flut in einem: als Bors Söhne den Rieſen Ymir erſchlagen haben, ertrinkt in ſeinem Blut die Rieſenbrut. Die Bahn für die Götter iſt frei. Die einzelnen Teile dieſer Urgeſchichte laſſen ſich aus unſeren dichteriſchen Quellen des 10. Jahrhunderts zuſammenleſen. Zu ſinnvollem, bewußtem Zuſammenhang erhoben hat ſie erſt Snorri.

Recht viel anders lautet, was der älteſte, geordnete Dichterbericht erzählt, die Völuſpa.

Es mag zu denken geben, daß ſie nur von dem Urweſen Ymir weiß, nicht von dem ‚Mikrokosmos'. Man meinte: der feinſinnige Dichter ließ die rohere Volksauffaſſung von dieſen Dingen mit Abſicht weg. Es könnte ihm aber auch die alte Darſtellung unbekannt geblieben ſein, die beide Ymir in eins ſetzte.

Jedenfalls kennt er keine Urkuh und überhaupt keine geordnete Welt zu Ymirs Zeit. Er widmet dieſem Urzuſtand die unvergängliche Strophe:

Urzeit wars
Da Ymir hauſte:
Nicht war Sand noch See
Noch Salzwoge,
Nicht Erde unten,
Noch oben Himmel.
Gähnung grundlos (gap vas ginunga)
Doch Gras nirgends.

Alſo ein wahres Chaos; auch für deſſen bibliſchen Vorläufer hatte ein deutſcher Dichter ein bis zwei Jahrhunderte früher die Formel gefunden: ‚Erde war nicht noch Überhimmel.‘

Hier ſchon, in dieſem weſenloſen Urzuſtand, griffen die Bors-Söhne ein; ſicher die größere Tat, die Schöpfung aus lauter Nichts. Wer ſie waren, ſagt der Dichter nicht; ſie werden bei ihm bald abgelöſt durch ‚die heiligen Götter‘ insgeſamt. Vielleicht ſtammten alle Aſen nach ſeiner Urgeſchichte von Bor ab. Odin tritt hier noch nicht hervor. Beachten wir alſo: für das germaniſche Empfinden iſt es nicht der Gott, ſondern ſind es die Götter, die das große Schöpfungswerk vollbringen, und es iſt nicht einmal geſagt, daß dieſe Erſchaffer eine Ausleſe aus der größeren Geſamtheit darſtellten.

Der Schöpfungsvorgang der Völuſpa gliedert ſich in mehrere Teile. Nur zwei von ihnen gehören dem urſprünglichen Gedicht ſicher an.

Das erſte iſt die Erſchaffung der Erde, die hier als ganzes Midgard heißt. Da hat nun die ſpieleriſche Künſtelei der zweiten Ymirſtrophe nicht ihresgleichen. ‚Sie heben den Boden‘, heißt es von den Göttern. Was damit gemeint iſt, machen die Verſe klar:

Die Sonne vom Süden
Sah auf das Geſtein:
Grüne Gräſer
Im Grund wuchſen.

Das Emporheben des Urſtoffes aus der Tiefe hatte den Sinn: es ſollte der Sonne ausgeſetzt werden. Dadurch entſtand organiſches Leben. Wo früher toter Stein geweſen war, wächſt jetzt das grüne Gras. Wahrlich eine geiſtreiche ‚Mythe‘; gern möchte man wiſſen, ob ſie erſt dem Völuſpadichter zu danken iſt, der dann ein ſelten klarer Kopf geweſen ſein müßte. In einem traf er mit dieſer Annahme ſicher die alte germaniſche Vorſtellung: die Sonne iſt nicht von den Göttern geſchaffen;

die iſt immer geweſen, und ſie tut jetzt das Beſte zum Entſtehen des Lebens; ſie iſt ſeine Kuh Audumbla.

Aber ganz kann die Sonne der Götter doch nicht entraten. Sie iſt zwar da, aber ihr Scheinen und Wirken iſt regellos und deshalb nicht ſo ſegensreich, wie es ſein könnte. Es iſt die zweite große ſchöpferiſche Tat der Götter, daß ſie den Lauf der Geſtirne regeln.

Auch das ſehr geiſtreich erdacht: ehe die ordnende Hand der Götter eingriff, ſtanden offenbar Sonne und Mond zugleich am Himmel. Es paßt gut dazu, daß Kenner in der Strophe, die das ausſpricht, das Bild der Mitternachtsſonne finden wollten. Jedenfalls heißt die Sonne ‚die Gefährtin des Mondes', die zugleich mit ihm unterwegs iſt. Sie kennt ihre Säle noch nicht, d. h. vielleicht: ſie weiß nicht, daß und wo ſie zur Nacht raſten ſoll. Die Götter machen dem ein Ende, führen den Tageslauf und die Zeitmeſſung ein und teilen jedem Geſtirn Raum und Zeit zu.

Über die Einrichtung der ſo geſchaffenen Welt verlautet in unſerem Gedicht nichts Planmäßiges, doch fallen allerhand Andeutungen, die man mit anderen Dichterſtellen zuſammenlegen kann, um eine Art Weltbild zu bekommen. Darin beſteht keine Übereinſtimmung, wie die Welt einzuteilen iſt oder, mittelalterlich geſprochen, wieviele Welten es gibt. Die Prophetin der ‚Völuſpa' erklärt gleich zu Anfang, ſie wiſſe neun Welten. Niemand hat ſie noch aufzuzählen vermocht, und die Zahl iſt verdächtig, unter ſüdöſtlichem Einfluß zu ſtehen. Anderswo iſt klarer und beſtimmter eine Dreiteilung durchgeführt. Der Eingang der Völuſpa ſcheint auch von neun Wurzeln des Weltbaums zu wiſſen, die jeweils in die betreffende Welt hinabreichen. Wir erſehen aber aus dem Gedicht Grimnismal, daß die einfachere und urſprünglichere Vorſtellung nur drei ſolcher Wurzeln kennt. Sie liegen im Lande der Hel (Unterwelt), bei den Reifrieſen und bei den Menſchen. Die Völuſpa ſelbſt erzählt an einer ſpäteren Stelle von drei Hähnen, die jedem Weltkreis als Wächter dienen: neben dem Rieſenhirten Eggther zeigt ſie den roten Hahn Fjalar, bei den Göttern Gullinkambi, und in den Sälen Hels, unter der Erde einen roſtbraunen Hahn ohne Namen.

Bei der Dreiheit der Welten iſt alſo Midgard, Menſchenheim teils mitverſtanden, teils nicht. In einem Fall umfaßt die Dreizahl wirklich das All, im anderen nur das Reich des Übermenſchlichen und Übernatürlichen.

Es iſt aber ſehr fraglich, ob der Germane oder auch nur der Isländer die Dreiheit der Welt jemals mit den ſcharfumriſſenen Begriffen Asgard (Himmel), Midgard (Erde) und Utgard (Unterwelt und Dämonen-

reich) umriſſen hat. Sie ſind ſehr verſchieden alt, und namentlich bleibt der Bedeutungsgehalt von Utgard unſicher. Man ſollte auch nicht durch die Durchführung dieſer Bezeichnungen den Anſchein eines geſicherten und geordneten Weltbildes erwecken, das nie beſtanden hat.

Erde und Himmel, ſpäter Götterhimmel, ſind ohne weiteres gegeben. Desgleichen das Totenreich; weder die vaniſche Lehre von dem Urzuſammenhang von Tod und Leben noch die ‚präanimiſtiſche' Anſchauung von dem Fortleben der Toten macht es entbehrlich. Für dieſes Reich, wie für den Erdkreis, gibt uns die Sprache eines Germanenvolkes aus dem 4. Jahrhundert bereits den üblichen Ausdruck an die Hand. Die gotiſche Bibel nennt dieſen midjungards. Die Gehenna der Schrift heißt hier halja, deutſch Hölle. Kein Ort der Verdammnis natürlich, ſondern der Abgeſchiedenen. Halja als Perſon, als Göttin, iſt viel jünger, doch dem Skalden Egil ſchon ſehr lebendig.

Die vierte Welt nun aber, die man dann für die jüngſte halten könnte, iſt durch einen vielleicht ſehr alten Namen gewährleiſtet. Unter den öſtlichſten und fernſten Fabelvölkern nennt Tacitus die Etiones. Kein Zweifel, wenn der Name ſo zu leſen iſt, dann haben wir das älteſte Zeugnis für den germaniſchen Rieſennamen. Er mußte in der Sprache jener Zeit Etunaz geheißen haben (nordiſch jötunn). Sehr beſtechend, anzunehmen, die Germanen hätten dieſe Art Weſen ſchon zu Tacitus Zeiten irgendwo auf Erden geſucht, wie es noch Saxo tut, ganz hoch im Norden oder Oſten, jenſeits der Grenzen der bewohnten Welt.

Dann würde ſich ein Rieſenreich als vierte Welt allerdings erübrigen. Aber der Scheideſtrich zwiſchen dieſem Land und dem eigentlich irdiſchen bleibt zu jeder Zeit ſtark genug, ſelbſt wenn man reichlich Spuren der Rieſen auf der bewohnten Erde zu finden glaubt.

Anderſeits lag es nahe, Rieſenreich und Totenreich einander gleichzuſetzen, und damit alſo ein Gebiet der Dämonen dem der Götter und Menſchen gegenüberzuſtellen. Den Toten ſah die Frühzeit vielfach als Dämon, gefährlich und mit übermenſchlichen Kräften ausgeſtattet. Auch daran hat man gedacht, daß die Rieſen im Totenland, unter der Erde alſo, hauſen und die Toten verſtümmeln und verzehren könnten. Ihrem Namen, den man mit eta eſſen zuſammengebracht hat, konnte man abnehmen, daß ſie dem Toten das Fleiſch vom Gebein nagten. Doch iſt dieſe Vorſtellung nicht altbezeugt, und das Weſen des Rieſen iſt wohl auf anderen Gebieten zu ſuchen.

Die Volksvorſtellung, gleich der ſpäten eddiſchen Dichtung, etwa dem Lied Skirnismal, hat aber ſicher die beiden Reiche andauernd vermiſcht.

Der Glaube iſt von allem Anfang bezeugt, daß die Rieſen in Fels und Geſtein daheim ſind. Das hat nicht nur den Sinn, daß ſie im Gebirge hauſen; ſie bewohnen auch das I n n e r e der Erde, und wer es betritt, etwa auf dem Weg zur Hel, hat es regelmäßig mit Rieſen zu tun. Die Eis- und Reifrieſen treten in der ſpäteren Literatur immer ſtärker hervor — Hymir in dem eddiſchen Lied ſcheint zu ihnen zu zählen, und für Snorri iſt auch das Urweſen Ymir ein Reifrieſe. Der Gelehrte geſtaltet, mit Hilfe jüngerer Weltuntergangsvorſtellungen, die Dämonenwelt noch weiter aus, ſcheidet ein nördliches Nebelheim und ein ſüdliches Muſpelheim, das immer in Flammen ſteht. Von jenem fallen Reiftropfen in den Raum, von dieſem aus ſprühen Funken umher, und das ſind der ſnorriſchen Phyſik die eigentlich lebenſpendenden Elemente. Die Feuerwelt iſt ſicher ganz jung; die Vorſtellung eines Niflheims kann älter ſein, das ſich wieder mit den unterirdiſchen oder hochgebirglichen Vorſtellungen decken mag. Die Eisrieſen ſind ſicher ein Niederſchlag des Eindringens der Nordgermanen in polare Gegenden.

In dieſe drei oder vier Welten zerfiel das All den Germanen von jeher. Die einfache Weltbetrachtung ſagte ſich: Himmel oben, Hel unten, alſo die Erde Mittelgebiet. Auf der Erde im höchſten Norden das Reich der Dämonen, oder auch in einer eigenen, von uns geſchiedenen Welt.

Alle ſpitzfindigen, jungen und gelehrten Schilderungen der Welt und zumal des Himmels überragt eine mächtige und altehrwürdige Vorſtellung, die wir dem früheſten geſchichtlichen Germanentum zuſchreiben dürfen: der Weltbaum. Kennzeichnend iſt die Abwandlung, die ſich auf feſtländiſchem Boden findet: für das 6. Jahrhundert zuerſt bezeugt iſt die Irminſul, columna universalis, die im Sachſenlande heimiſch war und unter Karl dem Großen zerſtört wurde.

Wir entnehmen dem altdeutſchen Sprachgebrauch, daß irminsûl eine Art Gattungsbezeichnung geworden iſt. Offenbar alſo gab es vielfach im deutſchen Umkreis Bildſäulen, die ein Abbild der Himmelsſäule ſein ſollten; ebenſo wie man den Weltenbaum in Uppſala wirklich beſchauen konnte, als Eſche oder vielleicht auch als immergrüne Eibe.

Die urſprüngliche Vorſtellung zeigt uns, daß man das Weltall mit Alltagsaugen anſah. Ganz vermenſchlichend, wenn man im Himmelsgewölbe einen mächtigen Schädel erblickte; die Welt zur großen Menſchenwohnung umdenkend, wenn man ihr eine ſtarke Stütze gab, ſei es nun in urtümlicher Weiſe ein mächtiger Baumſtamm, ſei es die künſtlich behauene Säule.

Die Anſchauung mündet aber ſofort in andere ein, und das nordiſche Bild iſt beſſer, weil es lebendiger iſt: der noch in Saft und Laub ſtehende Baum vereint und verbürgt das Leben und Gedeihen dieſer ganzen Welt. Er ſtützt nicht bloß, von ihm gehen Kräfte aus, ja Säfte, die den Fortbeſtand des Erdenſeins gewährleiſten.

Sein urſprüngliches Weſen und ſeine Aufgabe iſt: den Himmel zu halten, von der Erde in den Himmel zu reichen. Die Vorſtellung hat ſpäter ihre ſchöne Anſchaulichkeit verloren, als man den Baum zum Mittelpunkt und Wahrzeichen der Götterſiedlung erhob; wir haben ihn dort ſchon getroffen. Damit ſtand er alſo im Himmel, und wenn alle Welt an ihm teilhatte, dann konnte das nur ſo geſchehen, daß ſeine Wurzeln in alle Reiche ſich erſtreckten.

Dieſen Baum kennt man aus verwandten Vorſtellungen des ganzen Erdkreiſes. Auch das Altertum hat ſeinesgleichen, und von der Zeuseiche in Dodona wurde geglaubt, ſie ſtrecke ihre Wurzeln bis in den Tartarus. Der ‚Baum des Lebens' iſt vielen Völkern ein Weltmittelpunkt, der Kraft und Leben ſpendet. Er ſteht im Nabel der Erde und reicht bis zum Himmel empor, auf ſeiner Spitze ſchwebt der Polarſtern. Er iſt friſch und ſaftig und ſpendet dieſen Saft überallhin. Für die Völuſpa fällt der Tau von ſeinen Blättern zu Tal; er ſelbſt iſt mit einer weißglänzenden Flüſſigkeit übergoſſen, vielleicht einem Lebensmet, wie bei anderen Völkern. Das kreuzt ſich mit der ebenfalls vielverbreiteten Vorſtellung: dem Baum benachbart iſt die Quelle des Lebens, gleich ihm heilig und unverletzlich.

Baum und Quelle erhalten für den nordiſchen Glauben ihre volle Bedeutung erſt durch die Beziehung zu Odin. Die uralten Vorſtellungen von der Weltbedeutung eines Baumes, einer Quelle mußten der Götterreligion angepaßt werden, und das geſchah, indem ſie beide durch den höchſten Gott eine letzte, geheimnisvolle Weihe erhielten. Altertümlich iſt dabei, daß der Gott nicht ihr Schöpfer und Erhalter iſt, ſondern Empfangender, Lernender, Opfernder gegenüber einer urtümlicheren Macht. Dieſe letzten Tiefen des Odinsglaubens können ſich uns hier noch nicht erſchließen. Durch die Beziehung zu ihm erhält der Baum den Namen Yggdraſil (Odins Roß?).

Wir ſind zu den Göttern zurückgekehrt, die bei der Betrachtung des Alls etwas außer Sicht geraten waren. Fragen wir, welche gebietende und ordnende Rolle ihnen innerhalb dieſes Geſamtbilds zugefallen iſt.

Es gibt allerlei verſchiedenwertige Äußerungen darüber, daß die Götter nicht nur die Schöpfer, ſondern auch die Erhalter der Welt ſind;

einzelne Dinge und Einrichtungen werden angeführt, die von ihrer Weisheit zeugen und dem Wohl der Welt und der Menschheit nützlich sind. ‚Die Götter' und der oberste Gott wechseln dabei ab. Snorri hat das Bestreben, Odin möglichst viel Leistungen und Verdienste zuzuschreiben.

Mit den östlichen Religionen teilt sein Bericht die Anschauung, daß die weise Vorsicht des Höchsten die Weltungeheuer unschädlich gemacht hat. Die Fesselung des Wolfes und Lokis waren schon früh Gegenstand der Lieddichtung, diese offenbar im Anfang des 9. Jahrhunderts; sie ist eine gemeinsame Tat aller. Snorri weiß ergänzend, daß Odin auch die Lokibrut niedergezwungen hat; er verbannte die Hel in die Unterwelt und die Midgardschlange ins Meer.

Die uns bekannte Vorstellung, daß die Götter am Anfang der Zeiten der Sonne ihren Weg und ihre Fristen vorgeschrieben haben, wird später kindlich märchenhaft, aber einer altüberkommenen Anschauung gemäß ergänzt: Sonnenwagen und Sonnenpferde kennt schon die Bronzezeit. Jetzt erhalten diese Namen, Arvakr und Alsvidr (Frühwach und Allbehend). Das Bild wird erheblich gestört, wenn Allvater auch noch der Nacht und ihrem Sohn Tag zwei Pferde und zwei Wagen schenkt und sie hintereinander am Himmel herschickt. Sie heißen Hrimfaxi und Skinfaxi, Reifmähne und Lichtmähne; das Nachtroß betaut die Erde mit dem Schaum seines Gebisses, das Tagroß verbreitet Glanz von seiner Mähne aus. So wird die Sonne eigentlich entbehrlich, und wir erfahren hinterher, sie sei auch erst von den Göttern aus einem Funken erschaffen, der von Muspelheim herüberflog. Zum Glück vermögen wir hier die Grenze zwischen Glauben und Fabelei genau zu ziehen.

Aus älteren Stellen der Dichtung aber geht hervor, daß man sich doch bereits im 10. Jahrhundert Gedanken machte über gewisse Einzelheiten des Weltgebäudes, und die Götter als bedachte und wohltätige Ordner hinter ihm sah. In dem Gedicht Grimnismal finden sich zwei merkwürdige Strophen. Sie zeigen, mit welchem Wirklichkeitssinn man sich in diese himmlischen Verhältnisse hineindachte.

‚Unter der Hengste Bug (gemeint sind eben jene Arvakr und Alsvidr) bargen holde Rater, die Asen, Erzkühle' (isarn kól). Die Pferde sollen von hinten nicht durch die glühende Sonne verbrannt werden. Daher dieser Schutz, der als eine Art Rüstungsplatte zu denken ist. Die Sonne ist aber so stark, daß sie auch den weitentfernten irdischen Dingen durch allzuviel Glut schaden könnte. Deshalb brennt sie nicht unmittelbar auf die Menschen herab, sondern

Sänftiger heißt
Der Sonnenſchild,
Der vor der ſtrahlenden ſteht.
Berge und Brandung
Müßten verbrennen ganz
Wenn er von ihr fällt.

Wiederum ſieht man hinter dieſer weiſen Einrichtung die Götter, die Vorſorge getroffen haben. Alles in der Welt bezeugt nach Snorri ihre kluge Vorausſicht. Er läßt in dieſer Hinſicht nichts auf die Götter kommen und wehrt den Zweifler ab, der in dem ſpäteren Verhängnis des Welteinſturzes einen Beweis für die Mangelhaftigkeit der Weltordnung ſehen möchte. Die Brücke Bifröſt, die die Götter als Verbindung von Himmel und Erde geſchaffen haben, und die ſie einſtweilen allein betreten können, wird beim Weltbrand von den Rieſen beſchritten werden und einſtürzen. Das ſpricht aber nicht gegen die Güte der göttlichen Arbeit und gegen die Weisheit der Einrichtung.

Nur hier ſcheint ein wirkliches Stück Himmel in der Götterlehre der Germanen zu begegnen. Man ſtreitet, was mit Bifröſt gemeint iſt. Volkstümlich, und von Richard Wagner der Bühne gewonnen, iſt die Vorſtellung, es ſei der Regenbogen. Schon Snorri ſpricht ſich dafür aus. Neuerdings ſieht man, entſprechend dem Glauben des Oſtens, darin lieber die Milchſtraße, für die die Vorſtellung eines Wegs ja ſchon in früheſter Zeit und bei den meiſten Völkern, auch den Kelten, ausgebildet iſt.

Die Sternenwelt hat ſonſt mit den Göttern nicht viel zu tun. Es lag nahe, in den zwölf Götterwohnungen die zwölf Zeichen des Tierkreiſes zu ſehen. Mag auch ein Zuſammenhang beſtehen, die überkommenen Namen für die Götterbezirke können nirgends einem bekannten Sternbild gleichgeſetzt werden. Das Verhältnis von Gott und Stern iſt vielmehr ähnlich wie in der Sagenwelt der Hellenen: die Götter werden zu Schöpfern von Sternen, indem ſie Irdiſche und Irdiſches an den Himmel verſetzen. Recht merkwürdig iſt die Geſchichte von Thiazi; die Augen dieſes Rieſen werden, es ſteht nicht ganz feſt, ob von Odin oder Thor, an den Himmel geworfen. Offenbar zum Troſt für ſeine Tochter, als man ihn getötet hat. Die griechiſche Geſchichte von Orion beginnt wie die Thiazifabel mit dem Beſuch dreier Götter auf Erden und endet, wie bekannt, ebenfalls mit einer Verſetzung unter die Sterne. ‚Thiaziaugen‘ könnte ein Sternname geweſen ſein; vielleicht die Zwillinge. Als man eine Fabel auf den Namen aufbaute, machte man bei der Oriongeſchichte Anleihen.

Eine ſchwerere Aufgabe ſtellt die zweite Sternverſetzung, die ein Gott vornimmt. Der erfrorene Zeh des Rieſen Aurvandil wird von Thor an

den Himmel geworfen. Das iſt nun ſicher keine bloße Fabelei, denn ‚Earendel' iſt den Engländern bekannt und wird mit jubar, Sternenglanz, Morgenſtern überſetzt. Aur bedeutet glänzend, in Vandil wollte man die Vandalen wiederfinden und in dem ganzen eine alte oſtgermaniſche Bezeichnung des Himmelsgotts. Aurvandil braucht aber urſprünglich kein Name geweſen zu ſein, und man ſchuf wohl ſpät erſt eine Perſon dieſes Namens; ihre Geſchichte wird in Deutſchland (wo ſie Orendel heißt) und Skandinavien ſo verſchieden erzählt, daß eine alte Fabel nicht zu gewinnen iſt.

Die germaniſchen Götter teilen alſo mit den olympiſchen die Fähigkeit, Sterne zu erſchaffen, aber ſie werden nicht, gleich ihnen, ſelbſt zu Sternen oder Sternnamen. Nur *ein* Gottesname ſcheint auch ein Sternbild zu bezeichnen. Das angelſächſiſche Runenlied ſagt zur alten Ty-rune: „*Tir* iſt eines der Zeichen, es hält den Männern wohl die Treue, immer iſt es (da) auf der Fahrt, im Dunkel der Nacht, es trügt nie." Danach alſo gab es einen Stern des Namens, der den Schiffern half, ſich in der Nacht zurechtzufinden; man erwog Sirius oder Polarſtern.

Spätere Zeiten ſahen zwar nicht Götter am Himmel, aber ſie ſtellten doch allerlei Beziehungen zwiſchen jenen und Himmelsvorgängen her. Die Venus wird überſetzt in Friggs Stern, der Orion heißt Friggs Rocken, den Isländern iſt der Sirius Lokis Brand, und beim Nordlicht denkt man an den Briſingenſchmuck. Bei dem großen Wagen, der dem Bären des Südens entſpricht, könnte man an die uralte Vorſtellung des himmliſchen Wagens denken. Er heißt ſpäter in Holland Wodanswagen, im Norden Karlswagen, was vielleicht auch auf den Gott geht, trotzdem der kleine als Frauenwagen neben dieſem Mannswagen ſteht. Um 1200 hat man ins Isländ einen Teil des Himmels Wolfsrachen genannt — offenbar ſpielend, denn ein ganz abſtrakter ‚Aſenkampf' findet ſich daneben und erinnert an Vidars Rachetat. — Im ganzen liefert die germaniſche Himmelskunde, die ſich uns langſam und ſpät erſchließt, nur Denkmäler der Mythologie, nicht des Glaubens.

4. Götter und Dämonen.

Unter Dämonen verſtehen wir jede Art von übernatürlichem Weſen, das nicht Gott iſt. Ein germaniſcher Sammelname dieſer weiten Bedeutung fehlt. Die Weſen, die in Betracht kommen, ſind auch gar zu verſchiedenen Schlages. Wir betrachten hier, von minder wichtigen und

klaren Gattungen absehend, die ausgesprochen germanischen Vorstellungen von Alfen und Disen, die gemeinmenschlichen von Zwergen und Riesen, und ihr aller Verhältnis zu den Göttern.

Die Alfen sind ohne Zweifel die rätselhafteste Vorstellung des germanischen Glaubens, die schillerndsten und ungreifbarsten Wesen. Man pflegt in solchen Fällen auf hohes Alter zu raten, und das trifft bei den Alfen auch zu; aber sie sind nicht etwa in geschichtlicher Zeit im Vergehen, sie spielen vielmehr bis zum heutigen Tag in allen germanischen Gebieten noch ihre Rolle und sind so wahrhaft unsterblich. Unsere „Elfen" entstammen der englischen Dichtung des 16. Jahrhunderts, der „Alp"druck hält die rechte deutsche Lautform fest. Der Gegensatz zwischen dem finsteren nächtlichen Schreckgespenst Alp und den freundlich lichten Elfen zeigt schon das Doppelgesicht der Alfen. Es ist so alt wie die Bezeichnung selbst; die seit dem Nibelungenring bekannte Scheidung von Schwarzalben und Lichtalben stammt aus Snorri und kann viel älter sein.

Das würde an sich zu der herkömmlichen Erklärung des Alfentums stimmen. Diese körperlosen Wesen, die irgendwo draußen in Feld und Flur, meist in Hügeln gedacht werden, gelten gemeinhin als Totengeister. Sie kommen nachts gerne aus ihren Hügeln hervor und führen ihr eigenes Leben, oft mit Tanz und Gesang; aber sie treten auch in Verhältnis zum Menschen, schädigen und unterstützen ihn. Sie sind den Heinzelmännchen verwandt, und der Hexenschuß heißt in England Elfenschuß. Also immer gut und böse, hold und gehässig nebeneinander.

Ebendies würde zum Totenbild passen; der Tote ist nach der urtümlichen Vorstellung, die ihn weiterleben und nach Belieben das Grab verfassen läßt, bald Freund bald Feind des Menschen. Man muß sich deshalb gut mit ihm stellen, ihm Gaben hinsetzen und zu bestimmten Zeiten des Jahres opfern. Nach einem Zeugnis, das in das heidnische Schweden des beginnenden 11. Jahrhunderts führt, fiel dieses Opfer in den Frühwinter. Es gibt auch Berichte, die zeigen, daß es üblich war, die Hügel der Alfen mit Blut zu bestreichen und sie dadurch am Opfermahl teilnehmen zu lassen. In der Mehrzahl der Fälle sind es Frauen, denen das Opfer obliegt.

Die Alfen waren schon für die spätheidnische Zeit eine große Verlegenheit. Snorri bereitet vor allem die Frage Not, wo sie wohnen. Die Dökkálfar, Dunkelalfen, bannt er unter die Erde. Nur in ihnen also würde das Bild der Hügelalfen, die alte Totenvorstellung, weiterleben. Auf die Frage, wo die Lichtalfen hausen, also wo ‚Alfaheim' liegt, gibt er die Antwort: beim Urdbrunnen, also wohl in lichten Sälen; aber doch

erdennah. Auf Erden ſind ſie gleich und neben den Rieſen im äußerſten Nordnorwegen feſtgelegt. Die Verſuchung, in die rauhſten und unwirtlichſten Landſchaften durch die Einbildungskraft ein Paradies zu zaubern, iſt gemeinmenſchlich. Von dieſen Nachbarn der ungeſtalteten Rieſen wird geſagt, ſie ſeien ſchöner als alle anderen Völker. Damit ſind die Alfen vergöttert.

Was haben ſie mit den gleich lichten Himmelsbewohnern, den Aſen, zu ſchaffen? Die Frage drängt ſich auf, denn es gibt eine größere Anzahl von Stellen, die Aſen und Alfen zu einer Einheit zuſammenzuſchließen ſcheinen. ‚Was iſt mit den Aſen? Was iſt mit den Alfen?, iſt eine wiederholte Formel. ‚Viele waren da der Aſen und der Alfen', heißt es bei der Schilderung des Gaſtmahls in Aegirs Halle. Die Verbindung iſt auch außerhalb des Nordens bezeugt. ‚Alfengeſchoß, Aſengeſchoß' ſteht in England nebeneinander. Aus alledem folgt, daß beide irgendwie weſensähnlich, ihr Wirken und ihre Schickſale verknüpft ſind.

Manchmal möchte es auch ſcheinen, daß Alfen und Vanen in einem Zuſammenhang ſtehen. Dieſen haftet ja ebenfalls von je die glänzende Erſcheinung an. Freys Wohnſitz heißt Alfheim, und wir erfahren, daß dies Gehöft ſein tannfé, wörtlich Zahngeſchenk von den Göttern geweſen iſt; die Vorſtellung wird hier ausgebaut, daß der kleine Knabe aus Vanenland zu den Aſen herüberkam. Alſo haben doch wieder die Aſen über Alfheim zu verfügen. Zu erwägen iſt auch eine nähere Bezeichnung Odins zum Alfenopfer. Eine ſchwediſche Hausfrau, die von chriſtlichen Norwegern bei dieſer heiligen Verrichtung geſtört wird, ſchickt jene fort, weil ſie Odins Zorn fürchtet. Die Opfer und damit die Alfen ſelbſt mochten unter ſeinem Schutze ſtehen. — All das bringt uns aber die Rätſelhaften nicht näher.

Wir müſſen offenbar in ſehr alte Zeiten zurückgehen, um Aſen und Alfen als gleichgeſtellte Weſen anzutreffen. Erinnern wir uns des Urſprungs der Aſenvorſtellung: ſie waren Pfahlgötter, Hausgeiſter, Ahnen. Aſen und Alfen ſind geeint durch ihren Urſprung im Totenkult. Man verehrte einſt die heiligen Stützen wie die heiligen Hügel; hier und dort hauſten mächtige abgeſchiedene Geiſter. Die Alfen haben den — uns ungreifbaren — Aufſtieg der Aſen zur Höhe nicht mitgemacht. Der Grund liegt nahe: die im Hügel, in Feld und Flur beigeſetzten und ſeßhaften Geiſter kamen wohl vor allem für Feld und Flur auf, die Hausgeiſter fürs Haus. *Götter* des Wachstums, der Fruchtbarkeit, der Erde ſtellte aber den Germanen die Vanenreligion. Vielleicht antworten alſo die Alfen auf die Frage: in welcher Form verehrten die aſengläu-

bigen Germanen die Mächte des Feldes, ehe sie den Vanenglauben kennengelernt und angenommen hatten?

Sicherlich aber auch muß zur Lösung dieser Frage jene zweite Art Wesen mitbetrachtet werden, die wir D i s e n nannten. Wir setzen dabei voraus, daß die nordischen Disen mit den deutschen Idisen zusammenfallen. Das Wort hat seine Höhenlage länger gewahrt als der Ausdruck Alp. Dieser hat in Deutschland schon längst einen schlimmen Sinn, als die ‚Idis' noch eine Frau hoher Geburt und erhabener Art ist; selbst die Gottesmutter heißt frühchristlichen Quellen so.

Wenn nun also Idis und Dis, Idisiaviso (eine Ortsbezeichnung bei Tacitus) und Disin (eine öfter bezeugte heilige Stelle des Nordens) dasselbe sind, steht uns für die Disen ein Zeugnismaterial zur Verfügung, das sich über ein Jahrtausend und die meisten germanischen Länder erstreckt. Dennoch sehen wir nicht klar über das Wesen unserer Gottheiten. Auch ihnen eignet eine Doppelheit; anders als bei den Alfen, aber nicht minder verwirrend. Die Idisi eines deutschen Zauberspruchs sind Schildjungfrauen; jedenfalls haben sie es mit dem Heer zu tun, mit dem Aufreizen der Krieger, dem Knüpfen und Lösen der Fesseln. Bringt man aber den Disen ein winterliches Opfer (disablót ist namentlich schwedische Sitte) und verehrt man sie auf Weideland (Wiese, vin), so erscheinen sie als Göttinnen des Bodens und der Fruchtbarkeit.

Mit dieser Zweiheit weiblicher Schutzgeister ist ja aber auf germanischem Boden von jeher zu rechnen. Die Weihesteine zeigen die Namen von kriegerischen Wesen und Wachstumsgeistern, einzeln oder in Gruppen. Sie alle können den Sammelnamen Disen geführt haben. Dann kann nicht wundernehmen, daß auch die Nornen so genannt werden; sie gehören von Hause aus zu den mütterlichen Gottheiten und stehen der Frau bei, wenn sie Mutter wird. Manche glauben, diese Rolle als Hebamme und Mutter sei sogar die ursprüngliche der Disen. Man verweist auf die indischen Dhisanas, deren Namen die Säugenden bedeuten soll. Sicher ist das nicht, und ebensowenig, ob diese lebenerweckenden und spendenden Wesen ursprünglich im Ahnenkult wurzeln. Es liegt nahe, die Bezeichnung Mütter so zu deuten.

Auch Walküren heißen Disen, weil sie mit Schlacht und Sieg zu tun haben. Vielleicht können wir hier noch beobachten, wie eine Disengruppe aus dem Dienst eines Gottes zu einem anderen übergetreten ist. Ohne Zweifel fallen die Begleiterinnen des Gottes Mars, die auf dem Weihestein Alaesiagen heißen, unter die Bezeichnung Disen; auch sie wechseln ab zwischen kriegerischer und fruchtspendender Betätigung. Der neue

höchſte Gott, der Herr von Wal und Walhall, verwendet ſie nur noch zum ‚Kieſen' (Auswählen) der Gefallenen. Die edlere und höhere Vorſtellung des weiblichen Schutzweſens hat an der Seite des geadelten Gottes einen tiergeſtaltigen Dämon verdrängt.

Immer ſcheint es der Höchſte, der die Diſen hinter ſich herzieht. Für den Norden iſt es Ull, ſpäter Thor. Dieſer iſt ja kein Götterherr, aber wir wiſſen, daß er Ulls Erbe auch ſonſt war. Ortsnamen einer frühen norwegiſchen Glaubensſchicht ſetzen erſt den vaniſchen Himmelsherrn und dann den Donnergott in Beziehung zu den weiblichen Gottheiten des Feldes, eben den Diſen. Ihre Verehrung erhält einen feierlichen Anſtrich, wenn von Diſending, Diſenſaal, Dieſenheiligtum (Disevi) in Ortsnamen die Rede iſt. In Gegenſatz zum álfablót iſt das Diſenopfer ausgeſprochen Männerſache und eine Handlung des Staatskults, während jenes dem Hauskult vorbehalten iſt. Das alles zeigt, wie wichtig man die Diſen ſchließlich nahm. Man hat ſie göttlich verehrt, und in der Tat iſt dis dem ſpäteren Norden ein Ausdruck für die Göttin überhaupt; Skadi iſt Öndurdís, Schneeſchuhgottheit, Freyja Vanadís. D a s wiſſen wir allerdings nicht, ob ein beſtimmtes Diſenweſen den letzten Schritt getan hat und menſchengeſtaltige Einzelperſon geworden iſt; ob alſo etwa Lokalgrößen wie Thorgerd und Irpa einſtige Diſen waren, die damit zu Aſen und Vanen in einem Weſensgegenſatze ſtanden, und ſchließlich förmlichen Götterrang erreichten. Beide beſaßen Standbilder, und in ihrer Mitte ſtand Thor. Die Beziehung zu dem hohen Gott vor allem läßt ſie diſengleich erſcheinen. Die Götter d i c h t u n g hat Diſen und Alfen gleichmäßig beiſeite gelaſſen. Eine ‚Dis' greift nie in Götterhandlung ein.

Anders eine dritte Weſensklaſſe, die man auch gerne auf den Totenglauben zurückführt, aber mit beſſerer Gewähr. Wir ſagten ſchon: ihr haftet weniger kenntlich und kennzeichnend Germaniſches an. Zu einer förmlichen Verehrung bringt ſie es nie, obſchon man auch ihr freundſchaftliche Geſchenke hingeſtellt haben mag. Dagegen hat ſie ſich der menſchlichen Geſtalt und Lebensform angenähert wie nur je außermenſchliche Weſen; ſo erſcheint ſie auch, wenngleich von Hauſe eine Maſſe, in einer Reihe namentlicher Einzelvertreter. Es handelt ſich um die Z w e r g e.

Über ihren Urſprung und ihre Rolle im wirklichen Volksglauben iſt hier nicht zu handeln. Uns beſchäftigt nur ihr Verhältnis zu den Göttern. Es iſt einfach: die Götter haben die Zwerge geſchaffen, und ſie bedienen ſich ihrer, indem ſie ihre Geſchicklichkeit ausnützen. Märchendinge gehen

meiſt auf Zwerge zurück, mag es ſich nun um Thors Hammer handeln, um das Briſingenkleinod oder den Dichtertrank. In dieſer Hinſicht verfährt die nordiſche Götterdichtung nicht anders als noch das hochmittelalterliche Epos; zauberiſch Anmutendes iſt beiden Zwergenwerk. Das klingt ſehr nach dichteriſcher Formel. Wir wiſſen aber nicht, wo dieſe Vorſtellung ihren Urſprung genommen hat, wie früh und wie lange ſie im Volksglauben eine Entſprechung fand.

Sicher hat er nichts zu tun mit den zwei Fabeln, die die Götter mit der Erſchaffung der Zwerge in Zuſammenhang bringen. Die eine iſt der Völuſpa ſchon bekannt, die andere mag weſentlich jünger ſein und iſt bare Spielerei. Die Götter haben die Zwerge aus den Maden in Ymirs Fleiſch gemacht. Auch die andere wandelt die Ymirfabel ab, aber etwas ſinnvoller: aus Brimis Blut und Blains Knochen ſind die Zwerge geſchaffen worden; ſicher zweier Rieſen.

Für unſer Empfinden ſind Zwerg und Rieſe die größten Gegenſätze. Für den Norden haben ſie, beide menſchengeſtaltige Naturbewohner, vieles gemein, namentlich innerlich, geiſtig. Dem Altertum ſtützt ein Rieſe das Himmelsgewölbe, dem Norden ſind es vier Zwerge Auſtri, Sudri, Veſtri, Nordri. Das klingt wieder ſpieleriſch; doch ſind drei von den Vieren bereits den heidniſchen Skalden bekannt.

Rieſen und Zwerge verbindet, daß ſie in den Bergen, im Geſtein wohnen. Freilich tritt bei dieſen die Vorſtellung noch deutlicher hervor, daß ſie unterirdiſche Weſen ſind, im Inneren des Berges, des Geſteins zu Hauſe. Sie ſind Weſen der Nacht, der Dunkelheit, und mit Rieſen und Trollen haben ſie gemein, daß ſie das Licht der Sonne nicht zu ertragen vermögen und von ihr verſteinert werden. Dieſe Vorſtellung mag an ſeltſamen Felsbildungen genährt ſein, wie man ſie allenthalben finden konnte. Ein ſpätes Götterlied iſt ganz darauf angelegt, daß der Zwerg Allvis ſich durch Fragen ſolange hinhalten läßt, bis ihn das Morgenlicht beſcheint. Der Rahmen des Frage- und Antwortſpiels, in das der Zwerg verwickelt wird, iſt für den Süden gewohnter als für den Norden: der Bewohner der Tiefe hat ein Mädchen geraubt, keine geringere als die Tochter Thors. Daß Alvis ſich, wie es ſonſt Rieſenbrauch iſt, auf eine Wiſſenswette einläßt, iſt nicht zu verwundern. Denn auch darin gleichen ſich Zwerge und Rieſen, daß ſie weiſe ſind und in aller Welt Beſcheid wiſſen.

D a s dämoniſche Weſen für den Norden und des germaniſchen Altertums überhaupt iſt der R i e ſ e. Er bildet darin den Vorläufer des ſpäteren nordiſchen Trolls, von dem noch nicht feſtſteht, ob er beſondere

fremde, vielleicht irische Einflüsse erfahren hat. Auf jeden Fall muß der uns geläufige Begriff des Riesen für den germanischen Norden geweitet werden: das Wort drückt nicht nur den besonders großen, sondern auch den irgendwie ungestalten menschenförmigen Dämon aus. Doch ist auch hier alsbald wieder die Doppelheit zu bemerken, die bei den Alfen befremdete: die vom Riesengeschlecht können auch schön sein. Einen schönen Riesenjüngling freilich kennt die Überlieferung nicht, aber schöne Riesinnen in großer Zahl. Die Schönheit der Riesentochter Gerd ist so groß, daß Himmel und Erde vom Glanz ihrer Arme widerstrahlen, und die Mutter Tyrs ist hell und brauenlicht. Daneben steht aber ihre neunhundertköpfige Schwiegermutter, wie neben Thrym die häßliche armselige Schwester; und die Töchter Geirröds sind nicht nur von Körper übergewaltig, auch ihr Tun geht ins ungeheuerlich Widerliche, so wenn sie mit ihrem eigenen Wasser einen Strom anschwellen lassen. Auf drei und sechs Köpfe bringen es auch männliche Riesen und bilden hier wiederum die Vorstufe zum späteren Troll. Riese und Riesin *heißen* bisweilen selbst Troll. Gewöhnlich nennt man aber so Ungeheuer unmenschlicher Gestalt, den Fenriswolf etwa. Die Riesinnen sind oft reitend gedacht, also auf dem Wege zur Hexe. Das Reittier Hyrrokins, Hyndlas und anderer dämonischer Weiber ist der Wolf.

Man hat die seelenkundliche Grundlage für die häßliche und schreckliche Erscheinung des Riesen darin gefunden, daß er von Hause aus der feindliche Wesensschlag ist, den Menschen zuwider in jedem Sinn. Götter und Menschen, das sahen wir schon, sind Parteigänger gegen die Riesen. Dieselbe Gesinnung kommt zum Ausdruck, wenn man die Riesen aus den ‚Elivagar' hervorgehen läßt, den Giftströmen, die dem finsteren Nebelheim entströmen. Man erdachte einen ältesten Reifriesen Aurgelmir, dem alle anderen entstammen, und setzte ihn später dem Urriesen Ymir gleich. In der Sintflut, die aus seinem Blut entstand, sollten eigentlich alle zugrunde gehen, aber einer, Bergelmir, entkam auf wunderbare Weise, die schon Snorri nicht mehr verständlich war.

Das Entstehen der Riesenvorstellung wird auf dreierlei Arten ausgelegt, und alle drei Erklärungen müssen wohl zusammengenommen werden, wenn man die Frage erschöpfen will. Es ist klar, daß man die „Jöten" nicht als reine Naturgewalten in Menschengestalt ansehn darf. Aber das Übermenschliche, Riesenhafte des Naturgeschehens ist aus ihrem Bild auch nicht hinwegzudenken und verleiht ihm allein völlige Lebendigkeit. Wohl entspringt die bekannte Fabel vom Riesenbaumeister, um die es einmal ein hübsches Götterlied gegeben haben muß, dem Erklärungs-

bedürfnis und der „Proportionsphantaſie" — zu großen Wirkungen gehört eine große Urſache — aber warum ſollte dieſes vermenſchlichende Bedürfnis vor großen Naturerſcheinungen, dem tobenden Gebirgsbach, der Lawine, dem Wirbelſturm, der Meeresbrandung haltgemacht haben? Unſere nordiſchen Quellen ſpielen denn auch fortwährend mit der Vorſtellung, daß hinter Naturvorgängen rieſiſche Erreger ſtehen. Sie bilden einen Winddämon Hraeſvelg, mit ſchlagenden Flügeln, und laſſen ſpäter, als auch in dieſem Umkreis die Stammbaumſucht um ſich greift, den Wind zum Sohn des Urrieſen Fornjot werden, zum Bruder des Meerrieſen Aegir und des Feuerrieſen Logi. Für ältere Zeiten beweiſend ſind die Stellen, an denen Rieſe und Naturkraft ſich zugleich äußern. Thor in der Fabel von Geirröd hat nicht nur dieſen Rieſen zu bekämpfen, ſondern, mit gewaltiger Mühe, auch einen reißenden Strom zu durchwaten. Thiazi, der adlergeſtaltige, ſitzt in den Wipfeln eines Baumes und ſpricht zu den Göttern, ſpäter eilt der Adler mit Sturmesſchnelle dem Entführer Loki nach. Das nötigt wirklich zu glauben, daß Geirröd ehemals der Strom ſelbſt war, Thiazi der Sturm. Der urtümlichſte aller Thorsgegner, Hrungnir, hat ein ſteinernes Herz. Früher mag er ganz aus Stein, hartes Felsgebirg geweſen ſein.

Es kommt ein weiteres hinzu: Niemals erfahren wir, daß Rieſen den Menſchen etwas zuleide tun, etwa ihre Ackerarbeit ſtören. Wie kann danach Thor als Beſchützer der Menſchen gegen Rieſen gelten? Doch nur dadurch, daß man ſchädliche Naturkräfte in Geſtalt von Rieſen ſah.

Von den Berührungen zwiſchen Rieſenreich und Totenreich war ſchon die Rede. Beide verfließen mancherorts, namentlich in dem Gedicht von Skirnis Fahrt. Auch das Rieſenland erhält jenes Gepräge des Schrecklichen und dabei ſeltſam Unwirklichen. Es iſt eben ganz allgemein der Gegenpol des Himmels, das Land der Angſtträume, des Grauſens, des Dämoniſchen.

Aber dieſes Reich und ſeine Bewohner ſind nicht folgerichtig gezeichnet. Sie können auch vollkommen menſchliche Art und Lebensgewohnheit zeigen, oder können Menſchen einer früheren Geſittungsſtufe ſein, harmlos gemütlich oder barbariſch ungehobelt; ſie werden dann belächelt und bemitleidet. Anderswo erſcheinen ſie gar über Menſchenmaß erhöht, durch körperliche oder geiſtige Gaben.

Der Meerrieſe Aegir iſt kindlich vergnügt, ganz wie ein Knabe, und der gewaltige Thrym erſcheint behäbig wie ein Großbauer, deſſen ganzer Stolz ſeine ſchönen Pferde und ſeine Hunde mit golddurchwirkten Leinen ſind. Solchen harmlos dummen Rieſen wie er und der Baumeiſter, die

ſich beide durch Liſt betölpeln laſſen, ſteht der wild naturhafte Hymir gegenüber, vor deſſen Blick ein Pfoſten ſplittert, und deſſen Schädel das härteſte in der Welt iſt. — Die Bewaffnung der Rieſen iſt ſeltſam. Geirröd hat nicht einmal einen Schild, Hrungnir beſitzt einen, dafür aber iſt ſeine Waffe nur ein Wetzſtein, der freilich Thor genug zu ſchaffen macht, als der Splitter davon in ſeinen Kopf gedrungen iſt. — Der Rieſe Suttung wohnt unter der Erde, und man braucht viel Liſt und Mühe, um durch Fels und Sand zu ihm durchzudringen. Aber da unten hat er einen ſchönen Saal, auf deſſen Hochſitz der Gaſt ausruht und mit Wein bewirtet wird. Aegir hauſt unter Waſſer, und in ſeinem märchenhaft glänzenden Saal findet die berühmte ‚Aegisdrekka' ſtatt, das Gaſtmahl für die ganze Aſenſchar; eine ältere Vorſtellung, die ſchon Egil zu kennen ſcheint. Die Götter haben ſich wohl etwas ſelbſtherrlich eingeladen, aber dem Reichtum der Bewirtung tut das keinen Eintrag. Und man hat den Eindruck, daß Ägir ihnen ebenbürtig iſt, eher ein Meer g o t t als ein Meerrieſe.

Auch noch durch anderes als Macht und Reichtum kann der Rieſe an die Götter heranreichen: durch Weisheit. Der greiſe Vafthrudnir, der alte ‚Thul' und der ‚hundweiſe', wie er wunderlich heißt, iſt der gefährlichſte Gegner im Wiſſenskampf, und Odin hat vor ihm nur das eine Geheimnis voraus, das kein anderer als er wiſſen kann. Es gibt, ſo erfahren wir, eigene Rieſenrunen neben denen der Menſchen und Götter.

Dieſe Gottähnlichkeit mancher Rieſen hat immer wieder den Gedanken nahegelegt, die Jöten ſeien ehemalige Götter; ein jüngeres, noch menſchennäheres Geſchlecht habe ſie aus der Herrſchaft verdrängt, und ſeither lebten ſie mit jenem in ewiger Feindſchaft. Bei Saxo und Snorri ſcheinen ſich Spuren einer ſolchen Auffaſſung zu finden. Wir halten es aber nicht für wahrſcheinlich, daß bei den Germanen einmal eine Rieſenreligion im Gegenſatz zum ſpäteren Götterglauben beſtanden hat und man ſich die hohen Weſen erſt ungeſchlacht und urtümlich dachte, den Donnerer etwa als einen Hrungnir. Die beiden Weſensklaſſen Gott und Rieſe treten ſchon ſeelenkundlich auseinander. Sie ſind ewige Gegenſpieler, weil ſie ewige Gegenſätze ſind; die gute Macht und die böſe.

Schreibt man dem Rieſen viele Kräfte und Tauglichkeiten (nicht „Tugenden") zu, ſo beweiſt das nur, daß man ihn nicht unterſchätzt. Er iſt der Urfeind, und als ſolcher nicht nur ſtark und böſe, ſondern auch liſtig — wie der Satan. Und er hat auch mit dieſem gemein, daß man mit ihm ſpielt und ihn gerne herabdrückt, ohne ihn deshalb weniger zu fürchten.

Als eine germaniſche Götterdichtung erſtand, wurde der Kampf zwiſchen Göttern und Rieſen ihr unerſchöpflicher Gegenſtand. Als das Heidentum zu Ende ging und man mehr und mehr um die heimiſchen Götter zu bangen begann, da hatte Scherz und Kampfesfreude ein Ende und man ſah dem Erliegen der Götter vor dem Urfeind bang entgegen.

Dieſer Kampf darf nun weder im griechiſchen noch im orientaliſchen Sinn mißverſtanden werden. Er ſteht nicht am Anfang der Dinge und wird da erledigt, wie der Kampf der Titanen gegen Zeus und die Seinen; die Geſchichte von dem Ausrottungsverſuch durch die Borſöhne iſt ganz ſpäte Erfindung. Dieſer Kampf iſt lebendige Gegenwart, eigentlicher Inhalt des Weltgeſchehens und des Götterlebens. Und: dieſem Kampf wohnt keine ſittliche Bedeutung inne. Wir wiſſen: dem Germanen bilden die Götter die eigene, die freundliche Partei und die des Guten. Aber nicht in einem irgendwie moraliſchen Sinn. Schon deshalb nicht, weil man an einen Endſieg des Göttlichen ja nicht glaubte.

Der Weg von den Göttern ins Rieſenland führt meiſt oſtwärts. Einigen liegt es im Norden. Es iſt von Götterland durch einen Strom getrennt, oder man muß über das Meer fahren; das iſt wahrſcheinlich der Sund, an den Harbard (Odin) den Fährmann ſpielt. Thor pflegt den weiteren Landweg zu Fuß zu machen, Odin treffen wir zu Pferde und ebenſo den Freyboten Skirnir. Loki wählt mit Vorliebe den Weg durch die Luft und leiht oder ſtiehlt dazu das Falkengewand der Freyja.

Für die Rieſen iſt es noch weniger leicht, nach Walhall zu kommen. Es gelingt auch nur ſelten einem. Der Baumeiſter ſchleicht ſich unerkannt ein. Hrungnir kommt ebenfalls zu Pferde, Thiazi und Suttung fliegen als Adler über die Umwallung. Einmal macht ſich eine Schar Rieſen auf und zieht vor Walhall, um von Odin den Verbleib Suttungs zu erfragen. Aber richtig ins Götterreich einzudringen gelingt ihnen erſt bei Ragnarök.

Manchmal führt bloße Abenteuerluſt die Götter ins jenſeitige Reich, meiſt iſt es aber ein beſonderer Anlaß, der den Zuſammenſtoß zwiſchen Gott und Rieſe hervorruft. Von den Rieſen herausgefordert werden die Götter, als Thiazi ſich einen Teil an dem Abendeſſen der wandernden Götter erzwingt, und als Hrungnir, in die Götterhalle eingedrungen, prahleriſche Reden führt. Mit ihm und mit dem Baumeiſter entſteht ein Streit innerhalb Walhalls, der mit Hrungnir wird aber vertagt und auf rieſiſchem Boden ausgefochten. Ein Diebſtahl des Rieſen Thrym führt zu dem Abenteuer der Hammersheimholung, Lokis Tücke bringt Thor auf den Weg zu ſeinem Todfeind Geirröd. Kühner erſcheinen die Götter, wo ſie aus eigenem Antrieb ins Feindesland gehen, weil ſie etwas ge-

winnen wollen: den großen Bierkeſſel des Eisrieſen im eddiſchen Hymirlied, den Dichtertrank in der Odrörirfabel, Weisheit im Vafthrudnislied. Als Thor planlos auf Abenteuer auszieht, da begegenet ihm das Schlimmſte durch den Trug Skrymis und Utgardalokis. Er hat übrigens meiſt Geſellſchaft: Loki, Thialfi, auch beide zugleich.

Thors Kampfart iſt das gewaltige Zuſchlagen. Wo er nicht zum Hieb kommt, zieht er den Kürzeren. Zweimal ſchlägt er allzu ſchnell und vergißt, daß Asgard eine Friedensſtätte iſt: bei Thiazi und dem Baumeiſter. Hat er nicht ſeinen Hammer, ſo tut es ein glühendes Stück Eiſen wie bei Geirröd, und ein mächtiger Kelch, wie bei Hymir. Im Thrymlied wartet er ab, bis der Hammer wieder in ſeiner Hand iſt, und dann fährt er drein. Einen regelrechten Zweikampf ficht er nur mit Hrungnir aus, bei dem allerdings die Überlegenheit des Wettergotts alsbald entſcheidet: durch ſein Daherbrauſen entfacht er ein Erdbeben und bringt den Gegner zum Glauben, er komme aus der Erde heraus; ſo ſtellt ſich der Rieſe auf ſeinen Schild und iſt gegen den Hammerwurf ſchutzlos.

Allerlei Geſchichten von Kämpfen zwiſchen Rieſen und Göttern ſind verlorengegangen. Es gibt darüber in der Edda verſtreute Andeutungen. Am leideſten iſt es uns um Freys Kampf mit Beli, der offenbar berühmt war. Wie wir uns vorſtellen, ein Schwertſieg des Gottes, der nur hier ſeine öfter gerühmte kriegeriſche Tüchtigkeit bewährte.

Sehr oft iſt es aber auf beiden Seiten die Liſt, die entſcheidet. Nicht bloß die geiſtige Überlegenheit, ſondern die Zauberkunſt. Wir wiſſen, Rieſen und Götter ſind gleich ſtark darin. — Thor iſt nicht liſtig und kein Zauberer, und ſo unterliegt er auf der ganzen Linie, als der Rieſenzauber gegen ihn aufgeboten wird. Der Donnergott birgt ſich ängſtlich in den Fingern des Rieſenhandſchuhs, in der Utgardaburg zeigen eine Katze und ein altes Weib mehr Kraft als er, und er unterliegt ſchließlich gar ſchmählich im Wetttrinken. Dieſe Geſchichten ſind unvergängliche Zeugniſſe germaniſchen Humors, und wir laſſen uns die Freude an ihnen weder dadurch rauben, daß ſie jung ſind (die Handſchuhgeſchichte hatte immerhin um 1000 ſchon Liedform) noch daß ſie ausgiebig mit keltiſchem Erzählgut arbeiten.

Der Götterzauber tritt vor allem in Kraft, wo es ſich darum handelt, Frauen zu betören und zu gewinnen. Rieſen gieren nach Göttinnen, Götter nach Rieſinnen. Auf Liebeszauber ſcheinen ſich die Bergbewohner nicht zu verſtehen. Ihr Vorgehen iſt offen und gerade, wenn ſie eine Göttin gewinnen wollen. Sie bedingen ſich Idun als Preis für Lokis Freilaſſung, Freyja als Lohn für den Burgbau und als Gegengabe für

den gestohlenen Hammer. Merkwürdig, daß sich die Riesen den Göttern gegenüber immer durch Vertrag zu schützen suchen. Die Götter sind mehr für Gewalt, so auch Frey gegenüber der geliebten Gerd: er läßt ihr, als sie sich weigert, ihn zu erhören, durch seinen Diener Skirnir derart mit Zauber und Verwünschung zusetzen, daß sie nachgeben muß. Odins Liebeszauber bezwingt Gunnlöd und Vrindr, beide Male aber zu einem hohen Zweck. Er gewinnt den Dichtertrank und zeugt den Rächer für Baldr.

Ehen zwischen Göttern und Riesen sind nichts Unerhörtes. Es gab Liebesehen, wie schon Freys Werbung um Gerd zeigte, und Ehen, die die Politik schloß; derart ist die Verbindung zwischen Njörd und Skadi, der beleidigten und zu versöhnenden Thiazitochter. Auch das ist eine hübsche Fabel: sie darf nur die Füße des Gottes sehen, den sie wählen soll, und sie erhält Njörd, weil sie seine schönen Füße für die Baldrs hält. Die Göttin Gefjon vermählt sich ohne viel Bedenken mit einem Riesen und gebiert ihm vier Söhne.

Wir fragen nach der glaubensmäßigen Grundlage und den Entstehungsursachen dieser Geschichten.

Jene ist nur bei den Thorsmärchen vorhanden. Sie sind offenbar alle ursprünglich darauf aufgebaut, daß Thor, wie schon für Tacitus so für seine nordischen Bekenner, der germanische Herkules war. Gleich Indra beging er kühne Taten, tötete Riesen und Ungeheuer. Jahrhundertelang mochte man sich an der Tatsache genügen lassen, und noch um 1000 brachte in Island ein Skald die einfache Aufzählung vor: „Du bracheſt Leiknirs Schenkel entzwei, du schlugst Thrivaldi lahm, fälltest Starkad, tratest auf die tote Gjölp." Hinter keinem dieser Namen stand zunächst eine Fabel. Es waren örtliche Dämonen, die man durch den großen Gott vernichtet glaubte, Naturkräfte, die man fürchtete, wie den großen norwegischen Wasserfall Uleſoß, den man mit Starkad in Verbindung brachte. Dann begann die Dichtung, die Taten des Gottes im einzelnen zu verherrlichen. Hrungnis Fällung, so denken wir uns, machte den Anfang. Thiazi, Geirröd und mancher folgte.

Der mächtige Zauberer Odin fesselte als zweiter; er war ebenso altererbt, aber gab keine so packenden Bilder. Erzählerische Würze und den Anschluß an einen Weltnovellenschatz brachte die Einführung Lokis. Der Gegensatz: Götter und Riesen ist fast ausschließlich für die Dichtung fruchtbar und durch sie berühmt geworden. Ortsfabeln mochten auf einfachste Weise vorarbeiten. Nur d a s wußte man schließlich weithin und ließ es zu einem bangen Glauben werden: daß am Ende der Dinge die Riesen einmal der Götter Herr werden sollten.

5. Das Ende der Götter.

Die Vorstellung eines Weltuntergangs, eines Endes der Dinge, ist vielen Völkern und Zeiten gemeinsam. Kein Volk aber hat so bestimmt und ausführlich wie die Germanen den Glauben entwickelt, daß auch seine Götter diesem Verhängnis zum Opfer fallen und untergehen werden. Es wäre von entscheidender Wichtigkeit für die Kenntnis germanischer Wesensanlage und Weltanschauung, zu wissen, ob ihnen dieser Glaube von jeher innewohnte oder sich erst mit der Zeit entwickelt hat. Wir halten dieses für wahrscheinlicher, aber die Frage ist nicht völlig lösbar. Mit Gewißheit ist nur eines zu sagen: er erscheint in den Quellen ausgebildet erst zu einer Zeit, in der die alten Götter sich wirklich dem Untergang zuneigen, und auch die anderen Völker des Abendlandes in einer lang andauernden Furcht vor dem Weltende befangen sind.

In schriftlichen Darstellungen spricht nur der Norden zu uns. Südgermanisches Denken läßt sich nicht, wie fälschlich immer wieder behauptet wird, aus dem christlichen Weltuntergangsgedicht Muspilli ableiten, das Anfang des 9. Jahrhunderts in Deutschland entstanden ist, wohl aber aus Volksüberlieferungen verschiedener Zeiten und Landschaften.

Drei Grundvorstellungen begegnen immer wieder und sind auch für unsere Vorfahren nachweisbar. Erstens die vom einstürzenden Himmel. Das Gewölbe birst, seine Trümmer vernichten, was ist. Diese Besorgnis bezeugen griechische Schriftsteller schon sehr früh für die Kelten; vielleicht kam sie daher zu uns. War der alte Kinderreim: ‚um elf kommen die Wölf — um zwölf kracht das Gewölb' — ehemals furchtbarer Ernst? — Sodann läßt man die Erde versinken, ertrinken. Dieser Glaube zeigt sich bei isländischen Skalden des 10. und 11. Jahrhunderts lebendiger als in unseren erzählenden Quellen. Er ist der natürliche für den Inselbewohner. — Neben dem Wasser fürchtet man das Feuer. Die Vorstellung kam vom Süden, aus den Ländern verzehrender Sonnenglut: die Erde wird einst verbrennen. Das Gegenstück wäre: sie wird erfrieren; ein Fimbulwinter, ein Ur- und Erzwinter wird alles Leben im Frost erstarren machen. Es finden sich Anhaltspunkte dafür, daß diese Art Untergang dem Norden geläufiger und ursprünglicher ist als der offenbar vom Süden erborgte Weltbrand.

Ebenfalls weithin in der Welt ist die Meinung verbreitet, der Einbruch des Untergangs sei an eine bestimmte Bedingung geknüpft. Meist ist es das Loskommen eines Ungeheuers, das man sich als Schlange oder

Wolf denkt. Von hier führt, wie es ſcheint, ein unmittelbarer Weg zu der gut germaniſchen Vorſtellung vom Weltende durch Froſt. Das Ungeheuer frißt die Sonne. Dann hört von ſelbſt Wärme, Licht, Leben auf der Welt auf, und alles iſt zu Ende. Wir glauben bei dem Sonnenwolf nicht an eine ſpäte Entlehnung, wie bei dem Weltbrand, ſondern an eine uralte Gemeinſamkeit, die ſich weit bis nach Aſien, auch gerade in das nördliche Aſien, erſtreckt.

Bei der Wichtigkeit, die die perſönlich gedachte Sonne bei den Germanen ſchon zur Bronzezeit hatte, leuchtet es ein, daß ſie ſich von jeher mit dieſem göttlichen Weſen auf Gedeih und Verderb verbunden fühlten. Und in der Tat findet ſich die urtümliche Vorſtellung, daß der Sonnenwolf ſeinen Rachen von der Erde bis zum Himmel öffne und das glänzende Tagesgeſtirn verſchlucke, noch inmitten aller Vermenſchlichung und Überhöhung des Götteruntergangs in der Snorraedda. ‚Des Geſtirns Vernichter' heißt der Wolf der Völuſpa, und ſchon der älteſte Skald Bragi nennt das Ungeheuer ‚Sonnenraub' und ‚Himmelsrads Tod'. Alſo dieſe Vorſtellung hat ſich nie verloren, und ſie ſteht von Anfang bis zu Ende neben der anderen, jüngeren, aber durchaus nicht jungen: der Himmels g o t t iſt es, der dem Wolf zum Opfer fällt, und zwar nach einem erbitterten Kampf; der erſte Zug, mit dem man das Weltuntergangsbild verheldiſchte. Das war wohl ſchon in außergermaniſchem Umkreis geſehen.

Wie früh dieſe Überlieferung ſich bei den Nordgermanen ausbildete, beweiſt ein Umſtand: nie mehr ſonſt erſcheint in unſeren eddiſchen oder ſkaldiſchen Quellen Ty, der alte Ziu der Südgermanen, in ſeiner älteſten Rolle als Himmelsgott (= Zeus). H i e r geſchieht es. Der Norden weiß noch: dieſer Gott hatte es urſprünglich mit dem Sonnenwolf zu tun. In den erhaltenen Erzählungen vom Ende des oberſten Gottes durch den Unhold iſt längſt Odin in dieſe Rolle eingerückt.

Wo man vom Loskommen des Ungeheuers erzählte, da hat man ſich ausgemalt, daß es früher einmal gefeſſelt worden ſein müſſe. Schon in der Offenbarung feſſelt der Erzengel Gabriel die Weltuntergangsſchlange, und die Geſchichte vom gefeſſelten Teufel, die das ganze Mittelalter kennt, iſt ſeit dem 5. Jahrhundert bezeugt. Auch das hat man ſich erdacht, daß das künftige Opfer ſelbſt den Feind feſſeln ſoll, und daß es da bereits ein Glied einbüßt, die Hand.

Schon früh ſcheint ſich die nordiſche Dichtung dieſem Gegenſtand zugewandt zu haben. Merkwürdig aber iſt, daß ſie zuerſt eine jüngere Fabel ergriffen hat. Sie weiß nach einem Zeugnis des 9. Jahrhunderts von der

Feſſelung Lokis durch die Götter, und muß ſie vor 800 behandelt haben. Da hat nun eine unmittelbare Übertragung ſüdweſtlichen Guts ſtattgefunden. Loki, der an den Felſen gefeſſelt und dem tropfenden Gift einer Schlange ausgeſetzt wird, iſt das Abbild des Kaukaſusrieſen und Erdbebenerzeugers, der auch die Vorlage für den griechiſchen Prometheus gebildet hat. Er wird in Bande geſchlagen nicht, weil er ein bösartiges Ungeheuer iſt, ſondern weil er böſe, den Göttern ſchädliche Taten geübt hat; alſo wiederum wie Prometheus und der Satan.

Aber auch davon beſitzen wir Spuren, daß es ein Lied von der Wolfsfeſſelung gab. Snorri hat es ſo ausführlich nacherzählt, daß ſich ſogar Verſe wieder aufbauen laſſen. Jene Zeiten beſchäftigte vor allem die Frage, aus welchem Stoff die Feſſel gearbeitet ſein mußte, die das ſtarke Ungeheur feſthalten konnte, und man meinte: aus Katzengeräuſch, Weibesbart, Fiſchhauch, Vogelmilch, Bergwurzeln iſt dieſes Band Gleipnir künſtlich gewoben. Ty ſteckt dem Wolf zur Beſchwichtigung die Hand ins Maul, während ſie ihm angelegt wird, und das glücklich gefeſſelte Untier ſchnappt zu.

Dieſe doppelte Feſſelung iſt ein Zeugnis dafür, daß die Weltuntergangsfabel ſchon vor Beginn unſerer literariſchen Quellen die Gemüter ſehr beſchäftigt und wohl auch ihre Dichter gefunden hat. Denn die vorläufige Bezähmung des Ungeheuers wäre kein ſo wichtiger Stoff, hätte nicht die verhängnisvolle Bedeutung ſeines ſpäteren Loskommens alle erfüllt. Das drohende Götterende lag jedermann im Bewußtſein. Die beiden Feſſelungen ſind vorbeugende Maßnahmen der Götter gegen den eigenen Untergang. Sie ſind nicht die einzigen. Sobald Odin das Verderben herannahen fühlt — und das iſt für manche gleich nach dem Vanenkrieg und dem Treubruch am Rieſenbaumeiſter der Fall — trifft er die umfaſſendſten Maßnahmen zur Abwendung künftigen Unheils. Zwar verſtehen wir nicht ganz die dunklen Worte der Seherin: von Odins Auge, das dem Mimirquell anvertraut wird und von Heimdalls Gehör, das unter dem Weltbaum verborgen liegt — ſind es tatſächlich Opferpfänder, die das Geſchick aufhalten ſollen? Aber ſchon Richard Wagner bringt die Aufzählung der Walküren in Zuſammenhang mit einem großen Wehrplan, den Odin wider die finſteren Gewalten entworfen hat. Dieſer wird ganz deutlich in dem Skaldenlied auf König Eirik (um 950), wo Odin es ausſpricht: er brauche viele Helden in Walhall, da der graue Wolf immer nach dem Sitz der Götter ſchaue. Es iſt nur vom Wolf die Rede. Aber das Maſſenaufgebot von Walküren und Einherjern beweiſt, daß man damals bereits mit einem Maſſenangriff rechnete. Die Vor-

ſtellung von einem großen Kampf Gottes gegen die Dämonenheere vor dem Weltuntergang, bei den Perſern und Semiten ausgebaut, muß ſich den Germanen ſchon mitgeteilt haben.

Alle Weltuntergangsvorſtellungen haben das gemein, daß ſie in böſen Vorbedeutungen auf das böſe Ende hinweiſen. Der Glaube an die Vorzeichen des Jüngſten Gerichts ſpielt in der chriſtlichen Lehre von den letzten Dingen eine ungeheuere Rolle. Auch hier fragt es ſich wieder: lag es den Germanen von vorneherein, die Welt als verfallend, verderbt, für den Untergang reif anzuſehen? War ihnen wie den Indern das ganze Weltdaſein im Rückgang und näherte ſich einem ſchnellen Ende?

So wenig wir auch hinter die Zeiten der ſchriftlichen Überlieferung zurückſchauen können, dieſe Frage dürfen wir verneinen. Es iſt ein angekränkeltes, verzerrtes germaniſches Weltbild, das zu uns ſpricht, wenn die Zeichen des Weltverfalls und namentlich der zunehmenden Schlechtigkeit der Menſchen angſtvoll und verdammend aufgeführt werden.

Zu dieſen ſpät erdachten, böſen Vorzeichen rechnen wir zuvörderſt die Strophen, die von den ſchädlichen Tieren an der Welteſche handeln. Yggdraſil iſt, wie wir wiſſen, eine Welt im Kleinen, ihr Verderben, ihr allmähliches Eingehen nimmt das Ende der Welt voraus. Später eingeſchobene Strophen im eddiſchen Grimnirlied malen das grell aus: mehr Würmer liegen an den Wurzeln Yggdraſils, als ein Unweiſer ahnt; dazu gibt es vier Hirſche, die immerfort ihre Triebe abfreſſen. Eine vielleicht ältere Strophe klingt knapper und noch düſterer: die Eſche Yggdraſil muß Unbill leiden mehr als man meint. Der Hirſch äſt den Wipfel, die Wurzeln nagt Nidhögg, Fäulnis frißt an den Flanken. Auch das Eichhörnchen Ratatöſkr mag ehemals ein Unheilbringer geweſen ſein.

Hier ſind die drohenden Zeichen des Verderbens in das heidniſche Welt- und Himmelsbild eingearbeitet. Uralter Volksüberlieferung entwächſt das Bild des Fimbulwinters, der nun zu einem Vorzeichen herabſinkt und volle drei Jahre währen ſoll. Anderswo iſt die Vorſtellung rein chriſtlich: einmal die Annahme des allgemeinen Verderbens auf Erden; die Völuſpa weiß, daß Totſchlag, Verwandtenmord und Hurerei unter den Menſchen herrſchen werden. Ihre Formungen ſind ehern: ‚Beilalter, Schwertalter, Windalter, Wolfsalter‘ ſollen ſich folgen — aber der Gedanke iſt jung. Auch d i e chriſtliche Vorſtellung hat man aus ihr herausleſen wollen, daß gegen das Ende der Dinge die Toten auferſtehen und wieder auf die Erde kommen werden.

Allgemeiner Aufruhr geht allenthalben dem Untergang voran. Die Flüſſe (ſind die der Erde oder des Weltraums gemeint?) geraten in Erregung. Die jüngere Seherinnenrede fällt hier mit der packenden Schilderung ein:

Es ſteigt zum Himmel
Im Sturm das Meer,
Es ſtürzt das Land,
Die Luft verdorrt.
Schneeſturm kommt
Und ſcharfer Wind:
Dann iſt das Ende
Der Aſen geſetzt.

Das Ende der Aſen. Die Völuſpa ſieht den großen Zuſammenbruch der Welt ganz in dieſem Licht; ſie fragt vor allem: Wie macht ſich der Anfang vom Ende den Göttern kund?

Wieder findet ſie ungemein ſtimmungsvolle, knappe Bilder. Zuerſt hört man in allen Welten das Krähen eines Hahns. Dann ertönt immerfort von der Gnipahöhle das Gebell des Höllenhundes Garm. Das bedeutet: der Strick wird reißen, der Gefräßige wird rennen, der Wolf freikommen. Nun fühlen die Hohen: ragna rök, römm, sigtíva, das Geſchick, das ſtarke, der Sieggötter wird ſich erfüllen. Ratloſigkeit herrſcht unter ihnen. Gellend bläſt Heimdall ſein Horn, Odin raunt mit Mimis Haupt, es bebt die alte Eſche, die Götter halten ihr letztes Ding.

Der Urfeind kommt los. Den Wolf verliert unſere Dichtung zunächſt aus dem Auge, da auch ſie im Bann der Vorſtellung ſteht: es ſind gewaltige Maſſen, die von allen Seiten gegen Asgard heranziehen. Dieſem Aufmarſch der Gegner widmet ſie viel Aufmerkſamkeit. Alle Dämonen ſcheinen entbunden: die Midgardſchlange bäumt ſich im Rieſenzorn, der Adler Hraeſvelg kreiſcht, der Drache Nidhögg wütet unter den Toten. Naglfar wird los, das ſchaurige Totenſchiff der Volksvorſtellung, das ſchon Bragi kennt; es iſt aus den Nägeln aller Toten gebaut. Loki ſcheint es zu befehligen, eine Menge Unholde, die Muſpell-Leute, bemannen es. Vom Oſten, aus dem alten Rieſenlande, erſcheint eine andere Schar, ein Rieſe Hrym fährt zu Wagen an ihrer Spitze. Von Süden her endlich naht der Rieſe Surt, mit einem Wunderſchwert, das in der Sonne blitzt. Sein Kommen, ſo ſcheint es, bedeutet den Zuſammenbruch der Welt. Die Berge ſtürzen ein und der Himmel birſt. Snorri legt ſich das wohl richtig ſo zurecht: durch die klaffende Öffnung des Himmels reiten Feinde ein. Es ſind Feuerdämonen und in ihnen — nicht auf Naglfar — findet er wohl wiederum richtig die Muſpellſöhne

Alt ist an dieser Vorstellung vor allem der Name Muspell. Es ist bekannt, daß er in hoch- und niederdeutschen Weltuntergangsbildern des 9. Jahrhunderts wiederklingt, obwohl beide ganz christlich sind. Im Heliand hört man von Muspell, einem gewaltigen Etwas, im Nordischen von muspells megir, den Söhnen. Muspell ist also wohl ein alter Feuerdämon des wirklichen Glaubens, wie ja auch Surt eine Gestalt der Volksüberlieferung ist und auf Island in einer Höhle gesucht wurde. Darin weicht die Völuspa von dem ererbten Glauben ab, daß sie den Wolf ohne jede Anschauung der Masse der Naglfarbemannung zuordnet. Snorri mag das alte Bild nicht missen und kommt gar nicht davon los: Fenrir rennt mit klaffendem Maul, den Unterkiefer an der Erde, den oberen am Himmel. Der Wolf verschlingt die Sonne — ‚und das ist etwas ganz Furchtbares'. Snorri kennt auch noch andere Wölfe, darunter den ‚Managarm'. der den Mond verschlingt.

Nun rüsten sich die Götter, und der Kampf kann beginnen. Die Dichtung kennt drei große Einzelkämpfer, nur die Prosaedda schildert auch hier die Menge. Für Snorri wappnen sich alle Einherjer und Asen, und Odin zieht in Goldhelm und mit glänzender Rüstung ihnen voran.

Dieser letzte Kampf der Götter und Dämonen hat den Norden sehr beschäftigt. Man hat mit Recht darin etwas gut Germanisches gefunden, daß ein heldisches Ende die Gestalten dieser Götter verkläre. Nun fragt es sich wiederum, von wann an das geschah. Wir glauben gerne: sobald der Gedanke an dieses Ende sich eingebürgert hatte, stand auch fest, daß es die Hohen im tapferen Kampfe ereilte. Was Snorri in der Ynglingengeschichte von Odins, Njörds und Freys Strohtod fabelt, steht im Dienst seines ‚euhemeristischen' Gedankens und hat keinen Wert.

Wie sehr die spätheidnische Zeit von diesem Kampf gefesselt wurde, zeigt die Tatsache, daß man ihn zweimal ganz verschieden örtlich festgelegt hat. Es ist einmal der Holm Oskopnir, einmal das Feld Vigrid, das hundert Meilen im Geviert haben soll. Die Völuspa hat darin zweifellos ein Altes gewahrt, daß sie nur drei Gegner kennt; für sie ist Vigrid zu groß und der Holm passender. Drei Götter, drei führende Dämonen, von denen zwei in Unholdgestalt sind. Ritterlicher Zweikampf und Massenschlacht sind demgegenüber ein Jüngeres und kommen nirgends recht zur Entfaltung.

Wir kennen das alte Paar: der Himmelsgott und das Sonnenungeheuer. Urtümlich bricht durch allen Götterglanz der Snorraedda die Volksvorstellung: der Wolf wird Odin *verschlingen*.

Die Völuspa ist an diesem Punkt ohne Anschauung, wie sie auch den

zweiten Akt des Streites in einer Zeile abmacht: Frey fällt vor Surt. Er, der selbst mit dem Riesen Beli ruhmreich fertig geworden ist. Snorri begründet: Er hat sein gutes Schwert nicht gehabt, hatte es zur Erwerbung Gerds hergeben müssen. Der naheliegende Gedanke: dieses Zauberschwert war in die Hand des Gegners gelangt — wird nicht ausgesprochen. Man darf annehmen, daß auch dieser Kampf eine alte Grundlage hat. Surt kommt von Süden, das ist sinnbildlich. Niemals hausen dem Nordländer dort, wo die Sonne am stärksten ist, heimische Todesdämonen. Nur der Süden konnte sich erdenken, daß die Erde einmal in Feuersglut untergehen, austrocknen, bersten wird. Wenn man auch diesen Gedanken ins Heldische wendete, gleich dem Kampf des Himmelsgotts gegen den Wolf, verfiel man ganz natürlich auf einen Fruchtbarkeitsgott, dessen Aufgabe es ist, das Land feucht und ertragsfähig zu erhalten, der aber vor dem furchtbaren Anhauch des Feuerdämons erliegt.

Hier schiebt Snorri ein weiteres Kämpferpaar ein und zeigt sich wieder als Kenner alter Überlieferung: er weiß es ja noch, daß eigentlich Ty an die Stelle Odins gehört hätte. So paart er ihn mit dem neugeschaffenen Höllenhund Garm (der wohl zugleich auch das Mondungeheuer sein soll) und läßt den Gott unterliegen.

Thor kämpft mit mehr Glück. Daß die Midgardschlange sein Erbfeind ist, weiß man schon um 800. Schwerlich maßen sich die beiden zuerst im Rahmen einer Weltuntergangsdichtung. Das Bild ist das urtümlichere: Thor angelt die Meerschlange. Damals half ein Riese ihr entkommen, jetzt bleibt sie vor dem Hieb des Gegners; aber auch der Gott vermag nur noch neun Schritte von ihr weg zu tun und sinkt dann tot um.

Wieder ein Zusatz Snorris: er empfand es mit Recht als Mangel, daß *einer* keine Rolle im Weltuntergangskampf der Lieddichtung erhalten hatte; jener, von dessen Fesselung man schon so früh erzählt hatte, dessen Loskommen die Völuspa eigens berichtet und der die feindliche Flotte befehligte: Loki. Auch hier tut sich jüngere Erfindung dadurch kund, daß ein bekanntes gegnerisches Paar sich von neuem mißt: Heimdall und Loki, die einst in Seehundsgestalt um das Brisingenkleinod gekämpft haben, fallen sich an und töten sich gegenseitig, wie Thor und die Schlange.

Dieser Ausgang eines Kampfes ist immer der Jugend verdächtig. Höheres Altertum finden wir dort, wo, aus bestem, germanischem Empfinden heraus der Feind, der den Gott erschlagen hat, den Gesetzen der Verwandtenrache gemäß von dem Sohn des Unterlegenen getötet wird.

Daß der gefallene Himmelsgott einen Rächer findet, daß dieser mit

ſeinem Schuh in den geöffneten Rachen des Wolfs tritt und ihm das Schwert in den Rachen ſperrt oder ſtößt — das iſt nicht nur eine prachtvoll bildhafte, ſondern auch eine altehrwürdige Vorſtellung. Der geöffnete Rachen allein iſt ja weit älter als alle Lieddichtung. Wir wundern uns nicht, wenn die bildende Kunſt den Vorwurf mehrfach ergriffen hat; um Vidars Schuh ſpielt der Volksaberglaube.

Die Schlacht iſt geſchlagen. Die Sonne iſt erloſchen, die Welt vergangen. Die alten Götter ſind nicht mehr. Aber auch die Feinde haben ihr Ende gefunden. Nur von einem, Surt, iſt es nirgends ausdrücklich geſagt. Der Edda müßte auch Loki noch leben. Aber das war nicht des Dichters Abſicht. Er verſchwindet in der Verſenkung wie der Antichriſt. Auch von all den aufgebotenen Maſſen iſt nicht mehr die Rede. Sie mögen untergegangen ſein, gleich den Einherjern. Ende überall. ‚Wenige ſehen weiter vorwärts als bis zum Kampf Odins mit dem Wolf', ſagt die kurze Seherinnenrede.

Das erweckt den Eindruck: ſehr früh kann die Vorſtellung nicht entſtanden ſein, die auch jetzt noch weiter ſieht und ergründet, was nach dem Ende kommen mag. Und zum drittenmal dünkt uns eine Altersfrage für die Beurteilung germaniſcher Weltanſchauung ausſchlaggebend: iſt dieſes künftige Weltbild in germaniſchen Köpfen entſtanden, oder war es auch hier wieder der ſüdliche Einfluß, der nachhalf? Man müßte jetzt ſchon ſagen: der chriſtliche. Es iſt ja kaum denkbar, daß die ſchöne und rührende Zukunftsſchau, die das Geſicht der Seherin entwirft, unabhängig ſein ſoll von dem Wort der Evangeliſten: ‚Ich ſah einen neuen Himmel und eine neue Erde'; auch wenn die Beziehung nicht, wie bei der Halle Gimle, aufdringlich wird.

Man merkt jetzt: es war gar nicht Ernſt mit der Vernichtung, weder der Götter noch ihres Himmels. Die Rater (regin) ſind noch da, ſie verſammeln ſich wie einſt auf dem Idafeld, und finden dort die alten Tafeln der Götter im Gras, als Bürgen einer neuen, goldenen Zeit. Auch auf Erden herrſcht ſie, was ja ehemals nicht der Fall war: unbeſät werden die Äcker tragen. Alſo ein paradieſiſches Leben für Götter und Menſchen.

Am chriſtlichſten mutet uns an, daß die alte Feindſchaft geſchwunden iſt, daß mit ſeinem Mörder Höd Baldr erſcheinen wird. Hoenir iſt auch da, der Rätſelvolle, der einſt zu den Vanen Vergeiſelte; er hat zur alten Heimat zurückgefunden, wie wir ja anderswo auch von Njörd hören, daß er am Ende der Dinge ins Vanenreich zurückkehren wird. Hier verlängert Snorri wieder die Liſte: Odins Sohn Vidar hat eine Stelle in

dem neuen Himmel verdient, der zweite Rächer aus Odins Stamm Vali tritt ihm bei, als Nachfolger Thors ſtehen Modi und Magni auf. Statt eines Weltuntergangs hat alſo der Schlachtentod das ältere Göttergeſchlecht weggerafft, das jüngere iſt noch da. So iſt der große Gedanke abgeſchwächt; es geſchah in der Lieddichtung des 10. Jahrhunderts. Zeigt ſich der Einfluß der neuen Zeit nicht nur in dem vermehrten Bangen vor dem allgemeinen Ende, ſondern auch in der Unfähigkeit, ſeine Tragweite ganz zu faſſen? Ob man das Auge für die Greuel des Untergangs ſchärft oder es für ſeine Größe und Endgültigkeit ſchließt — immer zeigt man ſich nicht mehr voll germaniſch, chriſtlich angekränkelt.

Aber nicht alles iſt neu und ungermaniſch. Uralt, ſo alt wie die ganze Geſtalt, iſt der Glaube, daß Baldr einmal wiederkehren wird. Er iſt ja der Fruchtbarkeitsgott, es liegt in ſeinem Weſen, daß er es tut. Als man ihn vermenſchlicht hat, da traf ihn der Tod, von dem es nach menſchlichem Ermeſſen keine Wiederkehr gibt. Noch das 10. Jahrhundert hat dem in einem verlorenen Lied auf Hermods Helfahrt ſchmerzlichen Ausdruck verliehen; aber auch in dem Gedicht Eiriksmal gezeigt, wie lieb die Hoffnung auf Baldrs Rückkehr dem Odingläubigen iſt. Jetzt hören wir: Baldrs Wiederkehr iſt kein leerer Wahn, nach dem Einſturz der Welt, dem Ende aller Böſen und auch der heidniſchen Götter wird er wieder da ſein.

Aber, ſo ſtellt es unſer Gedicht dar, als Vorläufer eines anderen, noch Höheren. Die Völuſpa enthält (nur in der einen überkommenen Faſſung) zwei ſeltſame Zeilen, die Viele lebhaft aus ihr wegwünſchten:

Es kommt der Mächtige zum ewigen Gericht
(nach anderer Überſetzung: zum ewigen Reich)
Der Starke, der des Alls waltet.

Hier liegt kein ſpäter Einſchub und keine einmalige Erfindung vor. Das beweiſt die kürzere Seherinnenrede, die wir ſchon bei der Ausmalung der Untergangsſchrecken zu Wort kommen ließen. Beide Gedichte finden ſich auch in der ſeltſamen Zukunftsſchau, die die jüngere ſo ausdrückt:

Dann kommt ein anderer,
Der Allerhehrſte,
Nimmer wag' ich
Zu nennen ihn.

Mag man das ‚Gericht' der Völuſpa aufgeben, weil ſeine chriſtliche Herkunft überdeutlich wäre, und an das Weltreich des hohen Herrſchers denken, zweifellos bleibt, daß hier das Bild eines Gottes gezeichnet wird,

der über allem iſt und ewig ſein wird; der Chriſtengott beginnt ſeine Herrſchaft dort zu üben, wo einſt Odin und die Aſen gewaltet haben, und wo man ſich von dem lichten Bild eines irdiſchen und himmliſchen Paradieſes mit Baldr und Hoenir noch nicht losmachen konnte. Der Drache erſcheint noch einen Augenblick als dunkle Folie und zeigt, daß auch das Böſe unſterblich iſt; der Teufel hat eine neue Einkörperung gefunden.

Aber die germaniſchen Ausblicke nach der Zeit jenſeits des Endes ſind damit nicht erſchöpft. Wir wiſſen, der Untergang der Welt im Feuer iſt etwas verhältnismäßig Neues, das unter ſüdlichem Einfluß ſteht. Ältere heimiſche Vorſtellungen von einem neuen Leben jenſeits aller Zeit mußten auf andere Vorausſetzungen aufbauen.

Wir finden ſie, nicht ohne fremde Seitenſtücke, aber ſchwerlich entlehnt, dort, wo an den Fimbulwinter angeknüpft wird. Es iſt natürlich wieder nur die Lieddichtung des 10. Jahrhunderts, die berichtet, aber hier mit ſtärkerer innerer Gewähr. Odin ſtellt dem Vafthrudnir die Frage: wer von den Menſchen lebt, wenn der mächtige Winter auf Erden enden wird? — und erhält die Antwort: ‚Lif und Lifthraſir (‚Leben‘ und ‚Leben begehrend‘). Ihr Leben bergen ſie im Holze Hoddmimirs; Morgentau wird ihr Mahl ſein, ſie pflanzen die Völker fort‘. Allzu alt dürfen wir uns dieſe Fabel nicht denken; die Namen ſind etwas künſtlich; Hoddmimir iſt von jenem Rätſelſtamm, der mehrere Glieder hat. Aber es handelt ſich ja auch nicht um eine Fabel, ſondern um eine Glaubensvorſtellung. Und die konnte ſich einſtellen, ſobald der Gedanke des Fimbulwinters lebendig war. Sie werden wir auch nicht feige finden, wie jene chriſtliche. Man durfte ſie im Gegenteil preiſen als ein Zeugnis unverſiegbaren und unbeſiegbaren germaniſchen Lebenswillens und Zukunftshoffens.

Der Fimbulwinter trat ein, wir erinnern uns, als der Wolf die Sonne verſchluckt hatte. Schauer des nördlichen Menſchen vor der kalten Jahreszeit und urtümliche Mythologie wirkten dabei zuſammen. Ferne Zukunftsgeſichte, die eine neue Menſchheit erhoffen wie nach der Sintflut, mußten auch die neue Sonne ſehen. Wiederum geben wir die beſondere Erfindung, die Sonnentochter Alfrödul (Alfenſtrahl) preis und halten uns an den Glauben im allgemeinen. Einer künftigen Menſchheit wird es an einer Sonne nicht fehlen, die ihnen Licht und Wärme bringt. Dieſe Gottheit, die älteſte heimiſche, von der wir hören, hatte in germaniſchen Augen jederzeit die höchſte Gewähr des Beſtehens und die ſicherſte Zukunft.

Dritter Teil

Götter und Diesseits.

1. Gott und Mensch.

Sind die Götter der Menschen wegen da?

Das ursprüngliche Gotteserlebnis bezieht sich alsbald auf das Ich: die Kraft, die sich da kundtut, kann m i r nützen, m i r schaden; das Bewußtsein von ihr zu festigen und zu klären, baut der Mensch den Gottesgedanken aus.

Aber die Religionen sind darin verschieden: vielen wird der Gott so überragend wichtig, daß der Mensch Nebensache, Nebenzweck bleibt oder dazu verkümmert. Andere lassen den Menschen höher emporwachsen: der Gott ist für ihn da und hat sich in erster Linie um ihn zu bekümmern. Man hat es als Kennzeichen der altgermanischen Götterauffassung im Gegensatz zur keltischen angesehen, daß dort die Götter den Menschen zugute walten und wirken, während hier, bei den Inselvölkern, kein persönliches Verhältnis Gott und Mensch verbinde, und die Hohen in einer ganz abgeschlossenen Welt ihre Taten tun und Kämpfe durchfechten.

Die germanische Vorstellung, die vor allem aus unseren jungen Quellen spricht, mag auch verhältnismäßig jünger sein; sie zeigt öfter eine Nähe zu den Göttern, ein Maß der Aneignung, das jahrhundertealte Vertrautheit verrät, und ein dadurch vermindertes Abstandsgefühl. Wenn die Dichter des Nordens mit nimmer rastender Vorliebe ihre Kunst an den Metraub Odins knüpfen, so ist damit nicht gesagt, daß der Gott von jeher den Zaubertrank den Riesen abgewonnen habe, damit einmal die Menschen Gedichte machen könnten. Jetzt erscheint die Tat, wie das Meiste, was die Götter wirken, menschenbezogen.

Bei Thor mag es von Anfang an anders gewesen sein. Er, den wir den Römern als Herkules nahetreten sahen, hatte sicher immer die Aufgabe, auch und gerade die Erde von Ungeheuern zu reinigen. Indes hat man den Eindruck, daß diese Vorstellung nie in dem Sinn volkstümlich geworden ist, daß man sie zu Geschichten ausmünzte. Keine Eddafabel zeigt Menschen, die durch Thors Hand von Riesen befreit werden. Nur die allgemeine Vorstellung findet Ausdruck, daß Thor ein Wohltäter ist.

Überstark würden die Riesen
wenn alle lebten;

Ausgetilgt würden die Menſchen
in Midgards Reich.

heißt es in dem eddiſchen Graubartslied, und das Hymirlied nennt Thor ‚den Freund der Menſchenſcharen' und ‚den, der die Menſchen ſchirmt'.

Daraus erwächſt alſo die ſicher gut altgermaniſche Vorſtellung des Himmelsgotts, der die Wünſche und Nöte der Irdiſchen kennt und erfüllt. Thor iſt nicht der einzige, und auch die Stellen fehlen nicht, in denen es ganz allgemein als Aufgabe der Götter bezeichnet wird, die Menſchen zu ſchützen und zu lenken, die Erde zu regieren und die übrige Welt nach ihrem und ihrer Bewohner Nutzen zu geſtalten.

Dieſe Anſchauung gipfelt in der Vorſtellung: der Menſch iſt das Werk der Götterhände.

Über die Entſtehung des Menſchen gibt es mehrerlei germaniſche Vorſtellungen. Tacitus bezeugt zweimal die uralte, weltenweit verbreitete: der Menſch iſt aus der Erde entſproſſen; aus Eiche und Felſen, wie ſchon die Odyſſee ſagt, terra editus, wie es von dem Urvater in der Germania heißt. Die Semnonen wußten ſogar in ihrem heiligen Hain die Stelle anzugeben, wo die Erſten der Ihren aus der Erde gekommen waren; wie atheniſchem Boden der Ahnherr Erichthonios entſtieg. Dieſe Urfabel macht noch keinen grundſätzlichen Unterſchied zwiſchen Gott und Menſch; denn von dem Urmenſchen Mannus ſtammt ja erſt der Gott Ing ab. Mit der allgemeinen Erhöhung der Göttervorſtellung aber wird die Gleichheit zwiſchen irdiſchen und himmliſchen Weſen mehr und mehr aufgehoben. Die Götter erſchaffen jetzt die Menſchen. Es iſt freilich mit der alten Vorſtellung ſo wenig gebrochen wie in der Bibel. Wie dort Gott den Menſchen aus einem Stück Erde macht, ſo ſind es hier die homeriſchen Bäume, die den Anfang bilden und aus ihrer Kraft- und Schickſalsloſigkeit durch die Götter erlöſt werden. Eſche und Ulme (nach anſprechenderer Deutung: Rebe) werden durch die Götterdreiheit zu Menſchen gemacht, erhalten Sinn, Seele, Leben und lichte Farbe (die Einzelerklärung dieſer Göttergaben ſteht nicht genau feſt). Es lag nahe, hier fremden, gelehrten Einfluß zu wittern. Zu Ende des Altertums begegnet eine ähnliche Fabel. Urtümlich iſt die unſere ſicher nicht, ſondern gehört wohl in jene heidniſche Spätzeit, die die Höhe und Herrlichkeit der Götter noch einmal mit ſtarkem Nachdruck ausmalte. Da konnte auch ein Isländer genügend Geiſt und Gottesfurcht beſitzen, ſie zu formen.

Die drei, die das große Werk der Menſchenſchöpfung vollbringen, werden als ‚ſtark' und ‚gnädig' bezeichnet. Das ſind die Götter in dem, was ſie für die Menſchen tun. Noch eine weitere Schöpfungsſtrophe

weiß davon: vor den Menſchen haben ſie das Heim der Menſchen geſchaffen, Midgard. Die gütigen Götter, ſagt das Grimnirlied, bauten es aus den Brauen Ymirs; es ſollte eine Schutzburg gegen die Rieſen ſein, wird anderwärts beigefügt. Noch etwas weiter geht das Vafthrudnirlied; dort iſt geſagt, daß Sonne und Mond täglich am Himmel hinziehen, ‚den Menſchen zum Zeitmaß'. Das haben die nutzenwirkenden Götter ſo eingerichtet. Alſo der Menſch wird zum Zweck auch dieſes Teils der Schöpfung.

Von hier aus wäre nur noch ein Schritt zu der Auffaſſung, daß die Götter im Himmel und vom Himmel aus das menſchliche Geſchehen insgeſamt lenken. Wir haben nicht den Eindruck, daß dieſer Schritt im Heidentum getan wurde. Der Germane hat ja, wie wir wiſſen, den Begriff des allmächtigen und allwiſſenden Gottes ſich nicht ganz gemäß gefunden. Die Proſaedda ſagt aus, Odin habe als Erſter die Herrſchenden in ihre Sitze eingeſetzt und ſie geheißen, das Menſchengeſchick zu beſtimmen. Wenn aber in der Dichtung mehrmals, am häufigſten in ‚Der Seherin Geſicht', die Rater zu den Richtſtühlen gehen, ſo ſind es der Hauptſache nach überirdiſche Dinge, die ſie dabei beſchließen. Weder lenken ſie maßgebend den Sinn der Menſchen, noch ziehen ſie ihn wegen ſeiner Taten zur Verantwortung.

Auch d e r Schritt iſt nicht eigentlich getan, daß man die Verbindungslinie zöge zwiſchen dem himmliſchen Tun der Götter und dem irdiſchen der Menſchen. Die knappen, aber vielſagenden Strophen der Völuſpa, die von der Frühzeit der Götter handeln, laſſen in aller Eile ein anmutendes kulturhiſtoriſches Bild erſtehen: die Götter als Erfinder der wichtigſten Tätigkeiten und Geräte. Aber erſt ganz ſpät iſt ausgeſagt, daß dieſe Erfindungen nun den Menſchen zugute kamen, daß die Götter die Lehrmeiſter der Irdiſchen wurden.

Auch die beiden großen Findungen Odins — es ſind keine E r findungen — Dichtkunſt und Runenweisheit, werden den Menſchen zuteil, ohne daß wir erführen, wie ſie den Weg vom Jenſeits zum Diesſeits gemacht haben. Nicht nur die Dichtung legt Zeugnis dafür ab, daß der Germane zu jeder Zeit ſich der göttlichen Herkunft der Runen bewußt blieb. Auch eine unſerer frühen Inſchriften bezeichnet die Runen ausdrücklich als göttlich (ſie ſpricht von runum raginokuþum, was freilich nicht bedeutet, daß ſie auch den Menſchen durch die Götter unmittelbar kund geworden ſind). Jene eine dunkle Strophe des eddiſchen Sigrdrifaliedes ſpricht für die Auffaſſung, daß die Runen, von Odin ausgehend, ihren Weg in die ganze Welt gemacht haben: ‚die ſind bei den Aſen, die ſind

bei den Alben, die bei den weiſen Vanen, die in der Menſchen Macht.' Wie ſie nun aber zu den Menſchen kamen, darüber zerbrach ſich der Germane der Frühzeit nicht den Kopf, und nachher fehlte der Dichter, der die große Fabel vom göttlichen Lehrmeiſter der Menſchen geſchaffen hätte. Die Zeit der Nachblüte erſann einen Gott Rig, der dem irdiſchen Sohne die Runenweisheit beibringt, und legte eine Zahl älterer Runenſprüche dem Hohen, d. i. Odin als Lehrer in den Mund.

Spät erſt kommen uns die Geſchichten zu, die den Gott auf Erden im Verkehr mit Menſchen zeigen. Es fragt ſich, wieweit ſie zurückgehen, und wie das germaniſche Altertum über dieſe Fragen dachte.

Wie die Hellenen, ſo kannten auch die Germanen offenbar verſchiedene Formen der göttlichen ‚Epiphanie'. Sie kann im Glanz der jenſeitigen Herrlichkeit erfolgen und in der ſchlichten irdiſchen Hülle. Sie kann einer Geſamtheit werden und begnadeten Einzelmenſchen. Sie kann verſchiedene Grade von Beſtimmtheit annehmen.

Die ‚Germania' enthält zwei Äußerungen darüber; ſie ſind nicht nur aufſchlußreich, ſondern auch weihevoll, trotz des Übermaßes taciteiſcher Knappheit. Wie wirken dieſe Worte auf uns: ‚Es iſt auf einer Inſel im Ozean ein heiliger Hain, und in ihm ein geweihter Wagen, mit einem Tuch verhüllt. Nur einem einzigen Prieſter iſt verſtattet, ihn zu berühren. Er erfaßt es, wenn die Göttin in dem Wagen zugegen iſt . . .' und, noch ſparſamer: ‚dort (im heiligen Hain der Semnonen) der göttliche Beherrſcher des All!' Zu einer förmlichen ‚Epiphanie' kommt es hier wie dort nicht. Der einzig Begnadete, der Prieſter, fühlt die Schauer der Gottheit, die in ſeine Nähe getreten iſt. Im Semnonenhain mochte man jederzeit an die Anweſenheit des Höchſten glauben, wenn er auch nicht an dieſe Stätte gebunden war.

Tacitus weiß auch, daß der germaniſche Krieger die Götter im Kampf anweſend fühlte, und Prokops Gotenkrieg erzählt von einer Schlacht zwiſchen Herulern und Langobarden, in der der Himmelsgott in Geſtalt einer Wolke geſehen wurde. Auch hier noch keine wirkliche Erſcheinung. Aber germaniſche fromme Einbildungskraft mochte damals ſchon von ihr erzählen, wie noch ſpäter in der Jomsvikingerſchlacht geſchah: die nordnorwegiſchen Lokalgöttinnen Thorgerd und Irpa wurden da geſehen. Die Wirkung war die gewünſchte: die Feinde flohen, weil ſie nicht mit Unholden kämpfen wollten. Noch kennzeichnender iſt ein anderes, ſcheinbar fernliegendes Zeugnis: in dem isländiſchen Beſiedelungsbuch heißt es von zwei Brüdern Thorwald und Thord, ſie ſeien, als ſie auf die Verſammlung geritten kamen, ſo glanzvolle Erſcheinungen geweſen, daß die

Leute meinten, die Aſen ſeien gekommen. Alſo die Vorſtellung des Herabkommens leuchtender, gerüſteter Göttergeſtalten.

Für den homeriſchen Griechen miſcht ſich der Gott unter das Volk wie unter ſeinesgleichen, und in jedem harmloſen Fremdling, ja in dem ſcheinbar Bekannten kann ein Überirdiſcher ſtecken. Wir dürfen dafür eine ſtarke volkstümliche Glaubensgrundlage annehmen. Die Vorſtellung von den unerkannt auf Erden wandelnden Göttern konnte ſich überall bilden, wo der Glaube an die Menſchengeſtalt der Oberen herrſchte, und es findet wohl jede Religion derart von ſelbſt zu ihr. Für unſer heimiſches Altertum haben wir eine Handhabe in der römiſchen Gleichſetzung von Wodan und Merkur. Wenn die Weiheſteine von dem ‚Mercurius Viator' ſprechen, ſo gleicht dieſe Vorſtellung ſo ſehr der von Odin, dem Weggewohnten, daß es ſich nicht nur um den römiſchen oder keltiſchen Gott handeln kann, ſondern auch um den deutſchen. Zwar weiſt nichts darauf, daß ſchon damals dieſer auf Erden ſtreifende Gott in vertrautere menſchliche Nähe trat; er erſcheint ja mindeſtens ebenſooft als dahinjagender Reiter. Aber die Möglichkeit war dazu gegeben, und die nordgermaniſchen Geſchichten, die auf dieſer Vorſtellung aufbauen, wurzeln im Boden echten Glaubens.

Sie geben ſich verſchiedenartig und verſchiedenwertig; teils dem Volksmund entnommen, teils reine Literatur. Odin wandelt allein oder in Geſellſchaft, in feſter und in wechſelnder Geſtalt. Es gibt bei den Griechen eine Fabel von drei Göttern, darunter Zeus und Hermes, die bei Hiereus, Orions Vater, einkehren, und jedermann kennt die Geſchichte von dem Beſuch Gottes bei Abraham in der Geſellſchaft zweier Engel. Dieſe Vorſtellung kehrt, ſchwerlich in unmittelbarem Zuſammenhang, wieder in drei Erzählungen des Nordens. Es iſt zwar in keiner ausdrücklich geſagt, daß es ſich um ein Erdenwallen handelt, aber da die eine dieſer Fahrten zur Erſchaffung des Menſchen führt, iſt der Schauplatz wohl das menſchliche Diesſeits. Die drei Götter ſind Odin, Hoenir und Loki, für den in der Schöpfungsfabel Lodur ſteht. Schon vor 900 iſt die älteſte dieſer Fabeln den Dichtern des Nordens vertraut geweſen. Am Irdiſchſten iſt die jüngſte Geſchichte, die den Rahmen des eddiſchen Lieds vom Drachenhort abgab und um 1000 fallen mag. Da haben die Götter einen Otter erſchlagen, in dem ein Menſch ſteckte; ſie kehren bei den Verwandten des Getöteten ein, werden gefangen genommen und müſſen ſich mit Gold freikaufen. Sonſt pflegt man unter Menſchen keine Geſchichten anzuſiedeln, die die Götter im Nachteil zeigen. Dieſe ſchmeckt nach chriſtlicher Schadenfreude.

An der Spitze der Dichtung, die den Gott auf Erden zeigt, steht eine machtvolle, noch gut heidnische Kundgebung von Odins Größe und Herrlichkeit. Es ist das in vielem merkwürdige Götterlied von Grimnir.

Seine ursprünglichen Voraussetzungen vermögen wir nicht mehr zu erfassen, ein jüngerer Rahmen und mancher Einschub entstellen es. Deutlich gehört es zu dem Schlag Geschichten, der die Verblendung und Bestrafung eines Sterblichen durch den Gott darstellt. Der unerkannte Gott (Grimnir, der Verhüllte) ist in die Gewalt eines Königs geraten; er läßt ihn zwischen zwei Feuern quälen. Dieser Geirröd war offenbar ehemals Odins Schützling, jetzt vermag er den Gott in dem Fremden nicht zu erkennen, verscherzt seine Gunst und büßt am Schluß der Geschichte sein Leben ein; sein Sohn, der sich gutherzig zeigt, wird sein Nachfolger in Herrschaft und Odins Huld. Das Lied enthüllt dem irdischen, aber unverständigen Zuhörer vieles Jenseitige und schließlich die Person des unbekannten Gottes.

Ein anderer König, Heidrek, erkennt in dem ‚blinden Gast' ebensowenig den höchsten Gott, er wird im Wissenskampf überwunden und stirbt durch dasselbe Mißgeschick wie jener. In der Heidrekgeschichte entweicht Odin in der Gestalt eines Falken, wie bei den Griechen Athena und Apollon gelegentlich die Vogelgestalt annehmen, um die Menschen zu überraschen und zu täuschen.

Erscheinungen Odins sind in der späten Romandichtung Islands an der Tagesordnung. Eine ältere Liedgrundlage besteht dafür in den seltensten Fällen. Frühe Gestalten der Heldensage und jüngere Wikingsfiguren werden als Odins Schützlinge in einen überirdischen Zusammenhang gezogen. Man hat sich meist vergebens bemüht, ihn als alt zu erweisen; vor dem 10. Jahrhundert hat kein Gott in unserer Heldendichtung eine sichere Rolle. Auch als Schutzherr der Wälsungen, Sigmunds, Sinfjötlis und Sigurds ist Odin nicht älter. Um 900 tritt er wenigstens neben die beiden älteren Helden. Um die gleiche Zeit mag der Gott in die dänische Heldendichtung von Hrolf Kraki eingedrungen sein. Später treffen wir ihn vor allem an der Seite des alten Gauten Starkard, des jüngeren Harald Kampfzahn und des ganz jungen Hadding. Er ist Odinsheld erst durch den isländischen Roman geworden, der auch in dem Nibelungenumkreis den Gott immer mehr in den Vordergrund schiebt.

Das herkömmliche Bild des auf Erden wandelnden Gottes ist vielleicht nicht ursprünglich dichterisch, sondern volkstümlich; eine norwegische Ausmalung des uralten Wandermotivs. Odin erscheint als alter Mann, bärtig, im blauen Mantel, einäugig, den Hut tief ins Gesicht

gerückt, den Speer in der Hand. Überall ist es plötzlich da und verschwindet wieder. Er steht auf einem Vorgebirge, als Sigurd vorüberfährt, und läßt sich an Bord nehmen, er ist der Fährmann, der mit dem toten Sinfjötli den Fjord entlang rudert und miteins nicht mehr zu sehen ist, er treibt sein Wesen in der Vernichtungsschlacht des Hrolf Kraki und kann nur durch den gebogenen Arm gesehen werden, wie Gespenstervolk. Öfter ist bezeugt, daß der Gott demselben Helden dreimal erscheint.

Auf dem Vorgebirge zeigt sich auch Thor. Von ihm, dem ausgesprochenen Fußgänger unter den Göttern, der tiefe Ströme durchwatet und im Riesenland die weitesten Märsche macht, ist ein Erdenwallen sonst nicht bekannt; nur in der Spätzeit, wo Glaube oder Einbildungskraft der verchristlichen Bevölkerung öfter den Gott aufzuspüren meinte, auch und gerade in der Umgebung des norwegischen Königs lösen sich Thor und Odin ab.

Sonst tritt von hohen Göttern nur das vanische Geschwisterpaar den Menschen bisweilen nahe. Frey übernimmt alter Nerthuserbe, wenn er bei der kultischen Umfahrt in Schweden körperlich anwesend gedacht wird und, wie einst Nerthus, ein dienendes Menschenwesen, diesmal eine Priesterin, zur Seite hat. Die späte Erzählung, die uns das mitteilt, berichtet aber, aller Gläubigkeit fern, von einem häßlichen Göttertrug. Die Isländer erzählten von Frey wie von Thor, daß er den Anhängern im Traum erscheine.

Welcher Art sind nun die Beziehungen von Gott und Mensch, was beabsichtigt und wirkt der Gott, der sich zu den Irdischen herabläßt?

Der Gott zeugt Menschen, er lehrt sie, steht schützend neben ihnen, ist ihr Genosse, und schließlich bestimmt er über ihr Ende.

Die älteste Meinung war, wie wir wissen, daß Götter und Menschen einerlei Herkunft sind. Sie hat sich verflüchtigt, als jenen der Himmel zugewiesen wurde. Mag sein, daß sie noch nachklingt in einigen weihevollen Ausdrücken der Edda. Die Menschen heißen die Söhne der Götter (sigtíva synir). Sie mögen, obschon man darüber streitet, mitverstanden sein unter den heiligen Sippen, den hohen und niederen Söhnen Heimdalls, die zu Anfang des Seherinnengesichts angerufen werden.

Ein eddisches Lied (Rigthula) ist bedeutsam als Versuch, die Menschen insgesamt als Abkömmlinge der Götter zu erweisen, und auf die Hohen, oder vielmehr einen Hohen, die Einsetzung der menschlichen Stände zurückzuführen. Die Stände sind alle gottgewollt, aber gottgewollt ist auch ihre strenge Scheidung. Es bedarf dreier verschiedener göttlicher Zeugungen, um sie zu stiften. Daß auch dies Lied Hof- und Gesellschaftsdichtung ist, zeigt die Steigerung: nur der dritte und oberste Stand, der

der Fürsten, hat sich der ausdrücklichen Göttergunst zu erfreuen, nur diesen jüngsten und kostbarsten Sohn würdigt der Gott der persönlichen Erziehung. Welcher Gott auf diese Art, und schwerlich mehr durch einen heidnischen Dichter, zum Ahnherrn aller Menschen geworden ist, das läßt sich nicht sicher sagen. Im Island des 13. Jahrhunderts meinte man, es sei Heimdall. Heute rät man lieber auf Odin. Er muß es sein, soll das Gedicht eine Spur von alter Überlieferung enthalten; denn wo Germanen ihre Abstammung von einem Gott angeben, da nennen sie fast ausschließlich Odin.

Der Grundgedanke des späten Merkgedichts, die Erzeugung jeder Art von Menschen durch *einen* Gott, hat schwerlich Bodenständigkeit besessen. Er griff zu tief ein in die Rechte und Anschauungen des bevorzugten Standes, des Kriegeradels und zumal der fürstlichen Familien. *Ihr* Stolz war es, und tief bis in die christliche Zeit, von Göttern zu stammen. Noch ein Vierteljahrtausend nach der Bekehrung wurde der Roman geschrieben der die Abstammung des norwegischen Herrschergeschlechts von Odin erwies. Sie ging durch Vermittlung Sigurds, des größten irdischen Helden. 800 Jahre vorher hatten sich die Eroberer Englands, Hengist und Horsa, ihrer Abstammung von Wodan gerühmt. Hier haben wir also einen Zug echtesten germanischen Altertums. Die Vorstellung ist dieselbe wie bei den Griechen (bei den Römern war es ja anders): wahrer Adel hat Götterblut. Auch griechische Königsstammbäume beginnen mit Götternamen, am liebsten mit Zeus; daneben stehen Ares, Hermes, Apollo.

Bei unseren Vorfahren kommt neben Odin oder Wodan ernstlich nur Frey-Yngvi in Betracht. Er ist der Stammvater der Ynglinge, des schwedischen Königshauses, das dann auch nach Norwegen verpflanzt wird. Englische Stammbäume kennen daneben noch den Gott Ty als Königsahnen; Ingwäonen hatten seinen Kult schon vor 200 Jahren über den Kanal gebracht, und bei der Landnahme wiederholte sich das. Der Norden hat den einstmaligen Kriegsgott und Himmelsgott zu völliger Unfruchtbarkeit verurteilt. Dem Thor bewilligte er wenigstens ein paar (ihrem Namen nach sehr junge) himmlische Söhne, der irdischen Nachkommenschaft entbehrt er so gut wie ganz. Nur *ein* zweifelhafter Fall begegnet in Saxos Dänengeschichte; der mächtige König Halfdan Bjargramm wird als Sohn Thors verehrt und steht unter seinem persönlichen Schutz, wie es sonst nur Odinssöhnen geschieht. Vielleicht aber handelt es sich um ein spätes Mißverständnis. Allerdings leitet auch von diesem Sagenkönig der erste norwegische Gesamtfürst seinen Stamm-

baum ab, und er mochte es nicht verſchmähen, nun noch von einem dritten Gott herzukommen, zumal von aller Norweger Liebling.

So häufig berichtet wird, daß dieſer und jener bedeutende Menſch und Herrſcher von einem Gott ſtamme, niemals iſt im germaniſchen Umkreis der Mutter gedacht und der Liebe des großen Gottes zu ihr. Die Alkmenefabel des Altertums hat kein germaniſches Gegenſtück. Die drei Familienidyllen des Gedichts von Rig nennen ja wohl die ehrwürdigen Frauen, Urahne, Großmutter und Mutter, aber das Wunder der Götterzeugung tritt nicht ins Bewußtſein. Alles ſpielt ſich in gutbürgerlichen Formen und in einem ſoliden Ehebett ab. Der ſpäte Roman Islands hat einmal die Frage der Ehe zwiſchen dem Gott und der Sterblichen erwogen. Ihm iſt Nanna, Baldrs Gattin, eine irdiſche Maid, und beredt hält ſie ihrem himmliſchen Freier Gründe entgegen, die die Verbindung mit ihm widerraten. In derſelben überladen abenteuerlichen Erzählung, die durch Saxo auf uns gekommen ſein wird, iſt auch der mühevollen Werbung Odins um ein Menſchenweib gedacht, mit dem er den würdigen Sohn und beſtimmten Rächer zeugen möchte. Wir wiſſen aber, daß dieſe Rinda, oder wie ſie ehemals hieß Vrindr, von Hauſe aus nicht zu den Irdiſchen zählte, ſondern aus Rieſenſtamm war; auch glaubensgeſchichtlich betrachtet gehört ſie nicht ins Diesſeits, denn in Schweden war ihr, als einer alten Ortsgöttin, ein Kult gewidmet. So vielen irdiſchen Frauen ſich, gleich Zeus, der oberſte Gott der Germanen vereinigt haben muß: keiner Name lebt fort, keiner Liebesgeſchichte iſt dichteriſch ausgeſtaltet.

Vielſeitig, wie ſeine eigene Perſönlichkeit, iſt das, was Odin begnadeten Menſchen zu geben hat. Unſere ſpäten Geſchichten allerdings ſind zu einſeitig auf das Kriegeriſche eingeſtellt und haben für die geiſtigen Gaben des Gottes wenig Sinn. Vielleicht daß er, als Rig unkenntlich gemacht, den jüngſten irdiſchen Sohn in die Runenkunde einführte. Was er die Menſchen ſonſt auf dieſem Gebiet und überhaupt als Herr jeglichen Zaubers zu lehren hat, davon gibt das große eddiſche Gedicht einen Begriff, das ſich ‚Sprüche des Hohen‘ nennt. Jede Art Weisheit ſteht da nebeneinander, tiefe und platte, kernhaft altgermaniſche und durch den Glaubenswechſel tiefer oder brüchiger gewordene. Von Zauberliedern und Runenweisheit wird vielerlei angedeutet: aber es iſt nicht mehr gelungen, für dieſe göttliche Vielheit der Lehren einen Rahmen zu finden. Weder ein Loddfafnir noch der rätſelhafte ‚Thulr‘ als Vermittler lehren uns etwas über die Empfänger des Weisheit des Hohen, und nur die Vorſtellung ſchimmert durch, daß all dieſe Reden Háva höllo í, in des

Hohen Halle geſprochen worden ſind. Alſo wohl eher bei einem Beſuch von Erden aus, als bei einem Erdenaufenthalt des Gottes.

Das Bild des Odinshelden, dem der Kriegsgott ſeine Huld ſchenkt und den er beſchützt, erſcheint zuerſt in einer alten Strophe, die ſicher nicht ſpäter iſt als 900:

Er vergilt und gilt
Gold den Seinen.
Hermod gab er
Helm und Brünne,
Schenkte Sigmund
Ein Schwert zu eigen.

Das iſt eine Vorſtellung, die der Germane mit dem Kelten teilte: der Gott als Spender von Gabe und Sieg. Sie wird in dem folgenden Jahrhundert weiter ausgebaut und erſcheint am anmutendſten dort, wo der oberſte Gott als Ziehvater unter verſchiedenen Namen, aber ſtets in gleichem Verfahren, neben junge Edelinge tritt und ihr Leben völlig teilt. Er führt ſie in die Kriegskunſt ein, und den Beſten von ihnen verrät er das große Geheimnis: die keilförmige Schlachtordnung.

Vereinzelt iſt daneben ſein Auftreten gemeinſam mit Frigg als Bauernpaar in der Rahmenfabel des Grimnirlieds; eine Wiederabhandlung des älteren Themas: Wodan und Frija begünſtigen verſchiedene Menſchen und ſpielen ſie gegeneinander aus. In andere Lebensläufe greift er mehr gelegentlich ein, erſcheint als Retter in der Not oder in Lebenslagen, wo es gute Ratſchläge gilt. So wendet er von der erſten Seefahrt Jungſigurds den Sturm ab, hilft ihm bei der Pferdewahl und berät ihn bei dem Streit gegen Fafner. Den Hadding Saxos entführt er gar vor ſeinen Feinden durch einen Ritt hoch in die Luft und über das Meer. Manchem Helden wendet er ſich erſt in reiferen Jahren zu, ſo dem Hrolf, Kraki, demgegenüber er wieder die Bauernmaske wählt. Durch mangelnde Höflichkeit verſcherzt ſich der große König die Gunſt des Gottes. Auch dieſer Zug begegnet, den die griechiſche Göttererzählung ſo gut kennt, daß Odin in Geſtalt eines anderen, eines Vertrauten erſcheint und ſeine Rolle eine Zeitlang ſpielt. So ſpringt er an Heidreks Hof für Geſtumblindi ein und ſteckt in dem Freund und Wagenlenker Bruni des Königs Harald Kampfzahn, der ſchließlich durch ihn den Untergang findet.

Faſt alle Geſchichten, die vom Bund des erdenwandelnden Gottes mit irdiſchen Helden erzählen, enden mit einem Mißton. Man ſieht Odin einſeitig im Licht des großen Kampfreizers, der kein anderes Beſtreben kennt, als das, möglichſt viele Kriege zu entfachen und möglichſt viel Opfer ge-

fällt zu ſehen. Die Kampfgier und ſelbſt Blutgier hielte man einem Kriegsgott gern zugute, und erſt chriſtlich angekränkelte ſpäte Kritik (in der Seherin Geſicht) hat ſie ihm verübelt. Zweierlei aber mag an dem Bild des Schlachtenherrn befremden. Er kämpft ſelbſt nicht mit; im Gegenſatz zu Thor hat er keine großen Heldentaten aufzuweiſen. Schlimmer iſt: der Beſchirmer und Freund vieler Helden erweckt den Anſchein der Hinterliſt und Treuloſigkeit dadurch, daß er ſie plötzlich fallen läßt, ihnen den Sieg verſagt und die Toten einheimſt.

Odin miſcht ſich wohl unter die Kämpfenden und führt perſönlich das Ende vieler herbei. Aber die Schlacht iſt immer im voraus ſchon entſchieden, Odins Übermacht gebietet dem Helden Einhalt. So geht es Sigmund in ſeinem letzten Gefecht: plötzlich ſteht ihm der Mann mit dem blauen Mantel gegenüber und an ſeinem Speer zerſchellt ſein Schwert. Nun weiß er, ſeine Uhr iſt abgelaufen. Auch das iſt keine Heldentat, daß Odin den alten Harald Kampfzahn mit der Keule niederſchlägt. Ein däniſcher Krieger droht, er werde den böſen Odin zerquetſchen, wenn er ſeiner habhaft werden könne; aber damit drückt er nicht die Erwartung aus, daß der Gott ſich ihm zum Kampf ſtellen werde.

Die Vorſtellung, daß Götter in die Schlacht eingreifen und mitkämpfen, iſt ſehr ſelten. Von Thorgerd und Irpa hörten wir ſchon. Sie führte der Volksglaube in das Jomsvikingertreffen ein. Saxo kennt in ſeinem Baldrroman eine große Götterſchlacht: alle Aſen kämpfen auf Baldrs Seite gegen Höd und unterliegen. Hier iſt wohl ſchon eine Schlachtſchilderung des Altertums nachgebildet. Anders gibt ſich ein isländiſcher Bericht, der aber auch nach junger Ausmalung klingt, die Geſchichte von zwei Schlachtengegnern, die verſchiedene Götter um Sieg anrufen und von beiden Unterſtützung erhalten. Da geht es anders zu als bei Homer, wo jeder Gott ſich kämpfend an die Seite des beſchützten Helden ſtellt. Der eine Gegner, Styrbjörn, opfert dem Thor, und in der Nacht zeigt ſich ein rotbärtiger Mann in ſeinem Heerlager. Der andere, König Eirik, opfert Odin; plötzlich ſieht er einen Mann mit herabhängendem Hut; der drückt ihm einen Rohrſpieß in die Hand und heißt ihn dieſen über das feindliche Heer ſchleudern mit dem Ruf: ‚Odin hat euch alle!‘ Da bemächtigt ſich Verwirrung der Gegner, ſie ergreifen die Flucht, und ein Bergſturz vernichtet ſie vollends.

Wir können beachten, daß ſchon das 10. Jahrhundert an dem Doppelſpiel Odins, dem Verrat an ſeinen beſten Freunden, Anſtoß genommen hat. Ein kluger Dichter, der noch Heide iſt, ſucht das Bild des Gottes von dieſem Flecken zu reinigen und läßt ihn ſich ſelbſt rechtfertigen. In

dem Skaldenlied Eiriksmal, das um 950 auf den Tod des norwegiſchen Königs Erich Blutaxt gedichtet worden iſt, tritt Sigmund auf; er iſt einſt ſelbſt durch das Ausbleiben von Odins Hilfe im letzten Entſcheidungskampf getäuſcht worden und ſtellt nun die Frage an den Gott, warum er denn dem Helden Eirik den Sieg verweigert habe. Odin antwortet: ‚Der graue Wolf ſchaut nach dem Götterſitz'. D. h.: der Gott braucht alle großen Erdenkrieger zum letzten Kampf gegen die Dämonen. Eine geiſtreiche Dichtererfindung, die das Vertrauen der Gläubigen in den Gott ſtärken konnte. Aber kein Glaubensartikel. Unſer Altertum, wie geſagt, hatte dieſen Zwieſpalt ſchwerlich gekannt.

Wir wiſſen nicht, ob von daher: der Vorwurf der Treuloſigkeit haftet an Odin und trübt ſein Verhältnis zu den meiſten Getreuen. Am ſchmählichſten betrügt er ſeinen Zögling Starkad, den er zum Mörder ſeines Herrn macht, nur um dieſen König Vikar als Opfer zu gewinnen. Edler dünkt uns ſein Eintreten, wo es gilt, das Rachegebot zu verwirklichen; ſo wenn er in der Helgi-Dichtung dem Vaterrächer Dag den eigenen Speer leiht, der Helgi das Leben nehmen ſoll. Aber auch er gibt Beute für Walhall.

Die Günſtlinge und Ziehſöhne Odins werden oft bezeichnet als óskmegir, wörtlich Wunſchſöhne. Zu ihnen ſcheint es ein weibliches Gegenſtück zu geben, die óskmaer, das Wunſchmädchen.

Dem eigentlichen nordiſchen Altertum iſt aber die Vorſtellung fremd, daß Odin wie Fürſtenſöhne ſo auch Fürſtentöchter erlieſt und in ſein Gefolge aufnimmt. Die Schar der Walküren ergänzte ſich nicht aus Erdenkindern. Sie ſind Schlachtdämoninnen, wie ſie uns ſchon die Weihe-ſteine zeigten. Erſt die ſpäte eddiſche Dichtung, an ihrer Spitze wohl das zweite Helgilied, deutlicher das Lied von Brünhilds Helfahrt, läßt die irdiſche Schildmaid zur himmliſchen Wunſchmaid aufrücken. Brünhild iſt die einzige, die eine ſpäte Fabel dem Gott als Walküre an die Seite ſtellt; ſie wird von ſeinem Zorn getroffen, als ſie dem Schiedsſpruch des Schlachtenherrn zuwiderhandelt.

Ebenfalls ſpät iſt die Verklärung der ehemaligen Kampfdämonen zu ſchönen und ſittigen Himmelsjungfrauen: für die Skalden und überhaupt die ſpätheidniſche Dichtung verſüßen die Wunſchmädchen den gefallenen Helden, den Einherjern, das Daſein, reichen ihnen den Trank und koſen mit ihnen. Auch eine Göttin geſellt ſpäte Einbildungskraft ihnen zu, die einzige aus der germaniſchen Reihe, die ſich zum irdiſchen Helden und ſelbſt Liebhaber herabläßt: Freyja. Wie karg erſcheint unſere Götterwelt hier im Verhältnis zur griechiſchen! Und auch dieſe Göttin, die all-

ein Mannesminne kennt, ſcheint nur einem Günſtling gehört zu haben: das Eddalied von Hyndla zeigt ſie als Schutzherrin und offenbar Geliebte jenes Ottar, den ſie in einen Eber verwandelt hat und nächtlich als Reittier benutzt. Ihre anderen Liebhaber ſtellt das Göttergeſchlecht oder die Rieſenwelt; ihre Schenkinnendienſte in Walhall ſind der zweite, ſpärliche Beleg dafür, daß man ſie auch den Irdiſchen zugetan dachte.

Zweimal hat unſere Betrachtung an das Endziel gerührt, zu dem das Verhältnis zwiſchen Gott und Menſchen führt, und das die irdiſche Freundſchaft bekrönt: im Umkreis des Jenſeitigen hat es begonnen, zum Schluß hebt es ſich wieder dahin empor. Odin nimmt die gefallenen Helden zu ſich auf. Ganz deutlich tritt — wo immer davon geſprochen wird — die Vorſtellung hervor, daß Walhall im Himmel liegt. Indras Kriegerparadies hat alſo im Germaniſchen ſeinesgleichen. Bei Griechen und Kelten fehlen Gegenſtücke.

Die Vorſtellung der Himmelfahrt belebt ſich nur wenig. Zwei Skaldenlieder ſchildern den Empfang im Jenſeits. Sonſt hören wir nur: der gefallene Held darf ſoviel nach Walhall mitnehmen, als mit ihm verbrannt worden iſt. Steiles Aufſteigen des Brandrauches bedeutet ſein Eingehen zu Gott. Wir kennen einen Helden, der nächtlich von Walhall Urlaub bekommt, um ſeinen irdiſchen Grabhügel aufzuſuchen. Ehe der Hahn kräht, muß er zurück ſein; Züge, die älter ſind und einen weiteren Umkreis begreifen als der Walhallglaube.

Über das Alter der Walhallvorſtellung iſt man ſich nicht einig. Meiſt gilt ſie als recht jung und nur nordiſch, und es kann dafür angeführt werden, daß die Züge des Unterirdiſchen, des Totenreiches im gewöhnlichen Sinn der Walhall der Edda noch mannigfach anhaften. (Wir haben ſie früher gemuſtert.) Man meint, dieſe unterirdiſche Stätte des alten Totengottes Wodan ſei oberflächlich ins Himmliſche umgeſchaffen worden, um ſeinem eigenen ſchnellen Aufſtieg zum Himmelsgott nachzukommen. W i r waren nicht der Meinung, daß der nordiſche Odin erſt ſpät zum Himmelsherrn aufgerückt ſei. Er war es uns ſchon für die ungeteilten Feſtlandsgermanen. Dürfen wir den Schritt in die Römerzeit zurücktun und eine merkwürdige Angabe eines griechiſchen Schriftſtellers über die Krieger des Arioviſt hierherziehen? Appian ſchreibt: Arioviſts Leute ſeien ſo heldenhaft in den Tod gegangen, *δι ἐλπίδα ἀναβίωσεως* — in der Hoffnung auf ein Wiederaufleben. Wir ſind uns bewußt, daß dieſer Satz — eines viel jüngeren Gewährsmanns übrigens — auf mancherlei Arten ausgelegt werden kann; etwa im Sinn des keltiſchen Glaubens an ein perſönliches Wiederaufleben und Wiederkommen des einzelnen Men-

ſchen, das ja auch in der eddiſchen Heldendichtung nachzuklingen ſcheint. Den Todeseifer der Kelten betont manches Zeugnis der Alten. Aber die Möglichkeit, daß dieſen Kriegern ein Wunſchleben nach dem Tod vorſchwebte, und dann nicht in den blaſſen Farben des griechiſchen und keltiſchen Elyſiums, kann doch nicht ganz von der Hand gewieſen werden. Iſt dem ſo, dann ſtehen wir vor der älteſten Geſtalt des Walhallglaubens: alle Kriegsgefallenen gehen zu Odin ein. Ein Walkieſen, d. h. eine Ausleſe im wörtlichen Sinn würde ſich erübrigen.

Lehrreich iſt, daß die älteſte eddiſche Quelle, die dieſer Dinge gedenkt, das Grimnirlied, auch den Glauben an ein umfaſſendes Kriegerparadies wahrt. Die unendliche Fülle der Einherjer, wie ſie mit einem vielleicht erſt umgedeuteten Namen heißen, erhellt aus unſerer Dichtung; ſie iſt auf 432 000 berechnet worden, eine Zahl, die geheimnisvoll anklingt an babyloniſche Großzahlen und die Vermutung ſtützt, auch unſere Walhallvorſtellung ſei mit orientaliſchem Gut ausgeſtattet. Es beſteht eine verdächtige Ähnlichkeit zwiſchen den Houris des Paradieſes und jenen koſenden Walküren, die den ſeligen Kriegern den Wein ſchenken, und der Gedanke, daß die Schar aufgeſparter Kämpfer einſt beim Weltuntergang dem Gotte gute Dienſte leiſten wird, hat im frühchriſtlichen Glauben ſeinsgleichen. Da liegen alſo wohl vielerlei Schichten übereinander. All das aber braucht den Glauben an eine alte gemeingermaniſche Grundlage nicht zu erſchüttern.

Die Vorſtellung des allgemeinen Kriegerhimmels geriet ſpäter in Zwieſpalt mit einer anderen, ſtändiſch engeren. Das Gedicht Eiriksmal zeigt einen lebendigen Auftritt an Walhalls Tor: ein Gewaltiger der Erde kommt an und bringt den Himmel in Aufruhr. Wir können nicht annehmen, daß daneben ſich täglich größere und kleinere Scharen ſang- und klanglos einſchleichen, um in Odins Saal der gleichen Ehren teilhaftig zu werden. Es wird zum Vorrecht des großen Kriegers, nach Walhall einzugehen. Der Auftritt iſt erſt durch ſpäten Mißverſtand erſonnen, in dem angeblich Helgi im Jenſeits ſeinen toten Widerſacher Hunding trifft und ihn zu Knechtsdienſten zwingt; wenn auch die Himmelsvorſtellung mancher ſolch entwürdigende Züge enthält, der germaniſchen möchten wir ſie fernhalten.

Das wiſſen wir ſchon: Walhall lag zwar im Himmel, aber es fiel urſprünglich nicht zuſammen mit dem Aufenthalt der Götter insgeſamt. Der germaniſche Held ging nicht zu ‚den Göttern' ein!

Eine Frage für ſich wäre: war dieſes Walhall, dieſe himmliſche Zukunft im Schutze Odins für den germaniſchen Krieger ein froher Aus-

blick? Man hätte ſie nicht verneinen ſollen, weil dieſe hoffnungsvolle Stimmung in unſeren Denkmälern fehle. Wohl ſteht in einem Skaldenlied der Satz: „Nicht froh war die Schar, beſtimmt war ihnen, nach Walhall zu ziehen" — aber es handelt ſich da um einen König, der Chriſt geworden war! Glaubte man an ein Kriegerparadies, ſo freute man ſich auch darauf. Noch aus ſpäter chriſtlicher Feder iſt der Satz gefloſſen: ‚Es ſchien in jenen Zeiten vielen begehrenswert, nach Walhall zu kommen' — in ihm zittert etwas von dieſer Freude nach.

War freilich, wie einige wollen, das ganze Walhall nur ſpäte Dichtererfindung und ſtilloſe Idealiſierung rauherer und ſchmuckloſerer Jenſeitsvorſtellungen, dann müſſen wir aus den Unſterblichkeitshoffnungen des Germanen die Götter überhaupt ausſchalten. Es gab ja auch andere Bilder, an denen man ſich erbauen konnte, wie der Sippenberg, in den der isländiſche Bauer einzugehen hoffte. Baldr freilich muß in der dunklen unterirdiſchen Hel ein freudloſes Leben führen gleich dem toten Achilleus. Germaniſche Kriegerſittlichkeit hätte auch darüber wegzufinden gewußt gleich der griechiſchen, denn wie Pindar dem Sieger kein jenſeitiges Fortleben in Ausſicht ſtellen kann, ſondern nur die Unſterblichkeit des Erdenruhms, ſo ſagt die eddiſche Spruchweiſe: ‚Eines weiß ich, das ewig lebt, des Toten Tatenruhm.'

Zwei Fragen gehören noch zu unſerem Gegenſtand. Sie betreffen: den Menſchen in Göttergeſellſchaft und die Vergottung des Menſchen.

Das frühe Mittelalter weiß von verwegenen Menſchen, die ſich in göttliche Geſellſchaft einſchleichen; dieſe Wanderfabel wird mehrmals auch im germaniſchen Götterkreis angeſiedelt. In den Lebenslauf des Helden Starkad hat man einen Auftritt eingelegt: ſein Ziehvater Grani führt ihn nächtlich in eine Verſammlung von elf Männern, denen er ſelber vorſitzt; es ſind die Aſen, er iſt Odin. Starkad wird Zeuge eines erbitterten Redekampfes zwiſchen ſeinem Beſchützer und Thor; jener will ihn mit Wohltaten überhäufen, aber auf eine jede ſetzt dieſer eine Verwünſchung, die die Gabe zwar nicht aufhebt, aber nutzlos macht. Die göttlichen Richter erkennen das alles dem Starkad zu, und das Ding iſt beendet. Einer der geiſtreichſten Auftritte germaniſcher Götterdichtung, dem aber keine Spur von Glaubensgehalt eignet.

Weit ſpäter noch iſt der freche Bericht eines Bettlers Skidi, der vorgibt, er ſei als Schiedsrichter in einer Streitfrage nach Walhall gerufen worden und habe ſich dort mit Odin und Thor herumgezankt; es iſt eine gänzlich unheidniſche Verballhornung der Götteridee in der neumodiſchen Form des Reimgedichts.

Ein ernſtes und wahres Stimmungsbild aus der heidniſchen Spätzeit entwirft dagegen die dritte Geſchichte, ein Gegenſtück zu dem ſich aufbäumenden Trübſinn des Seherinnengeſichts: die Götter treten zuſammen, um die Fortſchritte des neuen Glaubens zu beſprechen und auf Gegenmaßnahmen zu ſinnen. Sie äußern ihren Zorn über den Abfall vieler, verlangen eifrige Opfer und erklären ſich, wenn ihre Zahl nicht mehr genüge, bereit, den König Eirik unter ſich aufzunehmen. So ſteht zu leſen in Rimberts Lebensbeſchreibung des Bekehrers Ansgar, und es iſt dort einer namhaft gemacht, der dieſer Götterverſammlung angewohnt haben will.

Adam von Bremen, ein ſpäter, aber aufſchlußreicher Gewährsmann für das germaniſche Heidentum, ſagt einmal: „Sie verehren auch Götter, die aus Menſchen dazu geworden ſind; infolge ihrer hervorragenden Taten beſchenken ſie ſie mit der Unſterblichkeit.“ Er führt das eben genannte Beiſpiel dafür an: König Eirik von Schweden iſt zu Götterrang erhoben worden — in der letzten Zeit, als die Wankenden der Stütze durch einen ſtarken irdiſchen Herrſcher bedürfen. Die Neigung, den erfolgreichen Menſchen, namentlich den Schlachtenſieger, wenn nicht zu vergotten, ſo doch einſtweilen zu vergöttern, zeigt die Bemerkung bei dem Sachſen Widukind zu einer Siegesfeier: „Sie erheben ihn in den Himmel und rufen ihm zu, in ihm wohne ein göttlicher Geiſt und himmliſche Kraft.“ Für frühere Zeiten beſagt das nichts. Aber es gibt Geſtalten auch im eddiſchen Umkreis, die uns die Frage nahelegen: konnte der Sterbliche zum Rang der Götter aufrücken?

In Aegirs Saal bei dem großen Aſengelage findet ſich mancherlei Volk zuſammen, das uns wenig göttlich dünkt; und welcher Art ſind Thors Gefährten Thjalfi und Röſkva — Rieſen werden ſie nicht genannt — und gar der zauberkundige Freund Freys, Skirnir? Was den Göttern geſellt erſcheint, muß nicht göttlich ſein. Zwei Perſönlichkeiten ſind es aber in der Tat: Hermod, der Odinsſohn, der, mutiger und opferwilliger als alle Aſen, den Ritt in die Unterwelt wagt, um Baldr heraufzuholen, und Bragi, der Gott der Dichtkunſt und Gatte der ſchönen Idun, der Göttin der Erneuerung und Verjüngung. (Man denkt an den vergotteten Herkules und Hebe). Denn ein Bragi, ein Dichterfürſt, hat auf Erden gewandelt, und Hermod iſt, ehe er zu den Göttern eingeht, irdiſcher Held geweſen; das England des 8. Jahrhunderts weiß ſchon von ihm zu berichten.

Bei ſorgfältigem Durchdenken des Für und Wider wird man zu dem Ergebnis kommen, daß der geſchichtliche Skald Bragi Boddaſon aus der erſten Hälfte des 9. Jahrhunderts, von dem wir eine Anzahl Strophen

beſitzen, dem Gotte Bragi fernzuhalten iſt. Für dieſen mag man eine Annahme erwägenswert finden, die ſonſt nicht überanſtrengt werden darf: er iſt eine Abſplitterung von Odin, der ſelbſt den Namen Bragi geführt haben mag. Das Wort bragr (der Fürſt) und die nordiſche Sitte der feierlichen bragafull, eines Weihetrunkes, mögen hierher gehören. Bragi iſt ein bärtiger Aſe, wie es Odin in ſeiner irdiſchen Erſcheinungsform auch iſt. Das Liedzeugnis, das wir über einen Gott Bragi beſitzen, läßt ſeine Eigenart nicht hervortreten, zeigt aber zum mindeſten, daß er als Gott der Dichtkunſt kaum urſprünglich iſt; ‚Lokis Zankreden‘ wiſſen nichts davon. Wir ſchließen: der ſterbliche Bragi iſt zwar nicht Gott geworden, aber der göttliche Bragi hat Gewerbe und Ruhm des irdiſchen Namensvetters angenommen.

Die Skaldendichtung rückt Hermod und Bragi nebeneinander als hervorragende Walhallbewohner, die einen neuen Ankömmling begrüßen; wie ſie, das ſcheint die Vorſtellung, ſoll auch jener jetzt den Göttern beitreten. Hermod hat ſich nach Walhall oder gar Asgard heraufgearbeitet. Er erſcheint zuerſt als Dänenkönig, im ſehr wechſelnden Licht des tapferen Helden, des Gewaltherrſchers, des Verbannten. Die Bekämpfung von Rieſen ſcheint ſeine irdiſche Haupttat. Er wurde von Odinſchützling zum Odinsſohn erhoben und von dieſem, ein ganz vereinzelter Fall, zum Aſen. Es war aber nicht Glaube, der ihn ſo hoch aufrücken ließ, ſondern Dichterwille. Auch ihn kann man mit einiger Übertreibung den Herkules der germaniſchen Göttergeſchichte nennen: es ſtimmen Ungeheuerkampf, Hadesfahrt, Vergottung.

Vergottete Menſchen zeigte uns alſo der alte Glaube nicht. Aber es gibt ja auch eine andere Art Göttlichkeit als die feierliche und förmliche Erhebung zum Himmel. Erinnern wir uns der alten Begriffserklärung des Göttlichen: das Starke, die übermenſchliche Macht, verkörpert in einer menſchlichen Geſtalt und Perſönlichkeit. Um Götter zu ſein, oder wenigſtens ihnen ähnlich an Macht und Anſehen, bedürfen ſolche Geſtalten gar nicht erſt der Erhebung in den Himmel.

Wir greifen damit die Frage des ‚Heroenglaubens‘ und der Heroenverehrung bei den Germanen an. Denn die Grenzen zwiſchen dem (meiſt örtlichen) Heros, dem eine beſtimmte Machtfülle zuſteht, dem man opfert und zu dem man fleht, und dem förmlichen Gott ſind fließend.

Eigenſinnige Voreingenommenheit hat die Frage des germaniſchen Heroentums immer wieder verwirrt und verdunkelt. Den meiſten Forſchern war es undenkbar, daß die Dinge auf dieſem Gebiet bei den Germanen ganz anders gelaufen ſein könnten als bei den Griechen. Bei ihnen

kennen wir die Heroen vor allem aus der Dichtung; die großen Kriegshelden, die die Poesie feierte, sind verehrte Heilige und Wundertäter gewesen oder dazu geworden.

Man setzte nun im germanischen Lager als selbstverständlich voraus, daß auch die Hauptgestalten unserer Heldendichtung mehr gewesen seien als irdische Könige oder gar als Dichterschöpfungen. Immer wieder begegnen die krampfhaften Versuche, sie mit den Göttern in Verbindung zu bringen, sie als ‚Heroen' im antiken Sinn auszudeuten oder sie sonst irgendwie in den religiösen Umkreis hineinzuzwingen; alles ohne jede Quellengewähr.

Dies bekämpfen heißt nicht, den germanischen ‚Heros' überhaupt leugnen. Unerweislich ist nur, daß er jemals, wie der griechische, in den Mittelpunkt der Heldendichtung gerückt ist. Unseren Ansprüchen genügt es vollkommen, wenn wir feststellen können: ein irdischer König ist, meist nach seinem Tod, des Kults teilhaftig geworden, den man sonst nur Überirdischen widmete; seine Grabstätte wurde Heiligtum, sein Leichnam Reliquie. Solche Fälle kommen vor, zumal ist die altschwedische Königsgeschichte reich an ihnen. Wir haben da den Eindruck starker Urtümlichkeit. Ein König, zu dessen Lebzeiten die Ernte reich und das Land glücklich war, wird nach seinem Tod zum ständigen Schutzherrn für ‚ár ok friðr', wie man zu sagen pflegt, für Gedeihen und Friede. Man treibt den Glauben an seine unmittelbare Heilswirkung soweit, daß man seinen Leib als den eigentlichen Träger des Segens betrachtet. Der Leichnam Halfdans des Schwarzen, eines norwegischen Teilkönigs des 9. Jahrhunderts, wurde in vier Teile geteilt und in verschiedene Landschaften geschickt, um ihnen Heil und Fruchtbarkeit zu verbürgen. Der Leichnam eines Dänenkönigs wird im Land umhergefahren. Man sieht, es sind Züge uralter Vanenreligion, die hier zu uns sprechen.

Es mußte einer aber kein König sein, um zum örtlichen Heros zu werden. In Island wird Bard, der freilich schon zu Lebzeiten den Seinen und seiner Landschaft mit mancherlei Zauberei beigestanden hat, über die Bekehrung hinaus ihr ständig angerufener und verehrter Schützer und führt die Bezeichnung: Snaefellsáss, Gott seines Bezirks.

Wir verfolgen die Spur nicht weiter, weil sie uns von unserem Hauptgegenstand, den eigentlichen Göttern der Germanen abführt, wiederholen aber: hier liegen die Gegenstücke zum griechischen örtlichen Heroenkult, hier die eigentlichen Beispiele für den Übergang vom Menschen zum Gott.

2. Mensch und Gott.

Der Mensch schafft sich seine Götter selbst und hat alles, was er über sie aussagen kann, erst in sie hineingelegt. So gesehen, gehörten die gesamten Betrachtungen dieses Buches unter die Überschrift: Mensch und Gott. Sie suchen ja im Grunde nur Antwort auf die Frage: wie stellt sich jener zu diesem und wie spiegelt er sich in ihm?

Worauf es uns jetzt ankommt, ist aber doch ein Besonderes: zu zeigen, wie der Mensch das eigene Verhältnis zu den Göttern beurteilt und wie er demgemäß handelt. Also: germanischer Gottesbegriff und germanische Frömmigkeit.

Als unsere Vorfahren sich zum Glauben an hohe menschengestaltige Götter erhoben hatten, galt es, diesem Glauben das ganze bisherige Weltbild anzugleichen. Die Götter durchdrangen die gesamte Wirklichkeit und verdrängten jede andere Macht. Aber immer wieder trat auch eine rückläufige Bewegung dazwischen: die Macht stand wieder für den persönlichen Gott.

Der Machtträger, bisher reiner ‚Fetisch', nahm menschliche Gestalt an und erhielt den göttlichen Namen. Hier war die Gelegenheit zum Zurücksinken in die urtümlichere Anschauungsform besonders geboten, und wir sehen in der Tat die Gläubigen den Schritt vom Gott zum Götzen andauernd tun. Es wäre aber falsch, hier eine Wesenseigentümlichkeit, vielleicht Schwäche des germanischen Götterbegriffs sehen zu wollen. In Wahrheit weilt dem Germanen sein Donnergott ebenso im Himmel wie der unerforschliche Herr der Christenheit. Nur hatte man ihn im Bilde festgehalten, maß diesem Bild übernatürliche Kräfte bei, und einfache, religiös urtümlichere Gemüter irrten immer wieder zu der Vorstellung ab, Gott und Bild seien dasselbe.

Wir beobachten ähnliches beim heiligen Ort. Als die Asen ihre Herrschaft über Germanien angetreten haben, da setzen sie sich an allen Orten fest, die bisher für heilig gehalten worden waren. Der Hain, der Baum, der Acker, die Quelle wurden jetzt benannt, und man findet Donnersberge, einen Freyshain, eine Odinsinsel, eine Jupiterseiche, einen Baldrsbrunnen. Gerade hier machten aber die späteren Bekehrer die Erfahrung, daß das Heidentum unausrottbar sei: die Götter verschwanden wieder, die Heiligkeit blieb; sie haftete nicht mehr an Wodan, Donar und Baldr, sondern wieder an Quelle, Hügel und Baum.

Auch in den Glauben an Bestimmung und Vorzeichen werden die

Götter hineingearbeitet. Schon bei Cäsar heißt es: aus allerhand Anzeichen, aus Loswerfen und mannigfacher Zukunftbefragung suchten die Germanen den Willen der Götter zu erforschen. Das hatte man getan, ehe es Götter gab, und ließ sich nicht davon abhalten, als sie es gab; wie man es auch erst recht beibehielt, als der feste Halt verlorengegangen war, den die mächtigen Überirdischen gegeben hatten, als man sich wieder einem ungreifbaren Mächtigen in Natur und Leben ausgeliefert sah.

Schließlich der Zauber. Man hat schon immer beschworen, durch das Zusammenwirken der geheimnisvollen Gebärde und des zwingenden Wortes Kräfte gebunden und gelöst, geheime Mächte bezwungen und Krankheiten gebannt. Man tut es nun unter Anrufung oder wenigstens Nennung der Götter. Ein Flursegen, der sich seit Urzeiten an die geheimnisvollen Kräfte von Wachstum und Gedeihen richten mochte, beginnt nun bei den Angelsachsen mit einer dreimaligen Anrufung der Erdmutter Erke. Die Fußverrenkung eines Pferds wird beseitigt, indem man das Vorbild des großen Zauberers Wodan heraufbeschwört, der einmal durch die Kraft seines Wortes ein krankes Tier geheilt hat. Auch der Runenzauber zieht den göttlichen Helfer herbei und läßt den Gottesanruf stärkend zu dem Ritzen des Zauberzeichens hinzutreten; wer die Siegrune schneidet, hat dazu dreimal den Namen Ty zu nennen.

So ist die ganze Welt vergöttlicht, überall an Stelle der bloßen Kraft, des unbestimmt Mächtigen die benannte, menschlich gestaltete, aber außerhalb unserer Sinnenwelt wohnende Gottheit getreten. Der Glaube, zu dem sich der Germane jener Jahrhunderte bekannte, war eine ausgebildete und ausgesprochene Hochreligion. Der persönliche Gott, der Menschenregung und des menschlichen Bedürfnisses mitteilhaftig, war überall, und an ihn, nicht an eine dunkle Macht der Höhe oder Tiefe, galt es sich zu wenden. Wir sagen damit nicht, daß nur der große Gott galt. Wir wissen, in der germanischen Götterschar gab es große und kleine, allgemeine und örtlich begrenzte. Auch diese, die Sondergötter und Ortsgötter, wurden in irdischer Form gesehen, wurden angerufen, verehrt und beschenkt, wie das menschlich gestalteten und empfindenden Wesen gegenüber am Platze ist.

Vergessen wir nicht, wie früh schon die ersten Abbildungen der kleineren Götter fallen, und wie ganz menschlich sie sind. Die römischen Weihesteine sind streng genommen keine germanischen Denkmäler; ein fremdes, hochentwickeltes Kunstgewerbe hat sie geschaffen. Sie würden aber nie bestellt worden sein, hätte die edle Menschengestalt, die der Steinmetz den Göttern zu geben sich bemühte, die germanische Vorstellung grob

verfälſcht. Über die geſtaltloſe Kraft waren die Germanen jener Zeit ebenſo hinausgekommen wie über den irgendwie mißgeſtalteten Dämon.

Was dachte nun der Germane von ſeinem Gott und wie empfand er ihn?

Die Frage des germaniſchen Göttergefühls und der germaniſchen Frömmigkeit iſt neuerdings vielfach behandelt worden. Die meiſten Verſuche dieſer Art kranken an dem Fehler, daß ſie das ganze weite Gebiet und das verſtreute Zeugnismaterial mit einem Schlagwort zu meiſtern ſuchen. Das und nichts anderes iſt germaniſche Frömmigkeit, ſo ſtellt ſich der Germane zu ſeinem Gott und nicht anders. In Wahrheit begegnen in den ungefähr 1000 Jahren, die wir überblicken, und innerhalb ſo weiter Landſtriche und verſchiedener Lebensverhältniſſe, die mannigfachſten Formen des Gottesbewußtſeins und der Gottesverehrung. Es ſteht niemanden zu, die Art als die eigentliche und allein germaniſche anzuſprechen, die ihm perſönlich am meiſten zuſagt. Durch die Vielfältigkeit verliert das Bild nicht an Wert, es gewinnt an Reichtum und Fülle. Es warnt vor Enge und Einſeitgkeit und ſchließt vor allem jede öde Rechtgläubigkeit aus, die ein für allemal nicht Germanenſache war.

Zunächſt: Ehrfurcht, tiefe, demütige Ehrfurcht vor dem Gott iſt nicht ungermaniſch. Die Zeugniſſe dafür, nicht zahlreich, aber unweigerlich, reichen vom Semnonenhain des Tacitus bis nach dem Norwegen der frühchriſtlichen Zeit; wie dort die Schauer der höchſten Ehrerbietung über dem heiligen Hain und ſeiner Gottheit liegen, der Gläubige nur gefeſſelt eintreten darf und, einmal niedergefallen, ſich nicht mehr vom Boden erhebt, ſo ſehen wir hier den mächtigen Jarl Hakon vor dem Bild der Ortsgöttin Thorgerd Helgabrud ſich niederwerfen und lange in dringlichem Gebet verharren.

Häufiger findet man aber, wie in den meiſten Religionen ſo bei den Germanen, an Stelle der ſelbſtvergeſſenen demütigen Unterwerfung und Bitte die Überzeugung, daß es möglich ſei, auf den Gott Einfluß zu gewinnen, und daß man auch etwas zu bieten habe. Öfter ſogar hat man den Eindruck des Handels, des ausgeſprochenen do ut des. Es gibt darüber eine ſehr lehrreiche eddiſche Strophe:

Beſſer nichts erfleht
Als zuviel geopfert;
Nach Vergeltung die Gabe ſchaut;
Beſſer nicht gegeben
Als zu Großes geſpendet;
Eitel manch Opfer bleibt.

Das iſt der nüchterne Geſchäftsmann, der ſein Verhältnis zu den höheren in rein materiellem Lichte ſieht. Auch das kommt vor, daß man vom Gotte wenn nicht die augenblickliche Gegengabe, ſo doch die deutliche Annahme des Opfers fordert; wie etwa Thorkel in der Vigaglumsſaga tut, wenn er den Freystempel betritt und zu dem Gotte ſagt: ‚Du haſt viel Gaben von mir empfangen und gut gelohnt‘ — ihm einen Ochſen weiht und ein ſofortiges Zeichen erbittet. Der Ochſe fällt tot nieder, und der Spender iſt mit ſeinem Gotte zufrieden.

Doch führt ſolcher Eifer des Spendens nicht nur zu einem ſchnöden Geſchäftsgeiſt, der mit Sicherheit auf Vergeltung baut, ſondern auch zu einem hochgemuten Sinn, der im Vertrauen auf die Hilfe der Götter das Leben meiſtert, jeder Gefahr trotzt und ſich des Sieges ſicher weiß. Ein ſolches Bild entwerfen die Quellen von dem germaniſchen Heerführer Radagais. Selbſt dem heiligen Auguſtin ſcheint es Eindruck gemacht zu haben, wie feſt er auf ſeine Götter baute. Er opferte ihnen täglich, wußte ſich daher ſicher von ihnen beſchützt und hielt ſich für unbeſieglich.

Meiſt weiß man genau, an wen Gebet und Opfer zu richten ſind, und was ſie erreichen können. Und zu allen Zeiten iſt es das Beſte, mehrerer Götter Gunſt ſich zu ſichern. Schon Tacitus hat gehört, daß die Hermunduren in ihrem Krieg mit den Chatten die beiden Kriegsgötter Ziu und Wodan durch Verheißungen auf ihre Seite zu ziehen ſuchten. Man verſtand auch wohl zu unterſcheiden: Als der Skald Hallfred auf einer Meerfahrt in Not gerät, da geloben die Schiffer dem Frey reiche Habe, wenn ſie in Schweden ans Land kommen, dem Thor oder Odin, wenn ſie nach Island gelangen.

Über weniges im germaniſchen Glauben werden wir ſo gut unterrichtet wie über die Frage: wen mußte man anrufen und zu welchem Zweck? Adam von Bremen gibt die Regel: im Krieg habe man ſich an Odin zu wenden, bei Peſt und Hungersnot an Thor, bei Hochzeiten an Frey. Sie gilt nicht allgemein. Im ganzen ſind es, für die Weſtſkandinavier zum mindeſten, die Götter Frey und Njörd, die man um ár ok fridr, Gedeihen und Frieden bittet. Das ſchließt die Fruchtbarkeit auf allen Gebieten in ſich. Daß auch Thor die Seinen mit Unterhalt verſorgt, zeigt uns manche Sagaſtelle. Seine Helferrolle bei Krankheiten ſteht nicht feſt. Nach lappiſchen Zeugniſſen möchte man eher Odin für einen Gott der Seuchen halten — der ſie verurſacht, kann ſie natürlich auch am beſten bannen, wie ſchon Apolls Beiſpiel zeigt. — Merkwürdig iſt, daß der Donnergott im ſpäteren Norden die unmittelbare Beziehung zum Gewitter ganz verloren hat. Er wächſt ſich am meiſten zum all-

gemeinen Schutzgott und Schutzgeist aus. Man trug Thorshämmer als Amulette bei sich und schützte sich mit dem Hammerzeichen wie später durch das Kreuzschlagen. Auch von Freysamuletten hören wir. Nicht von solchen, auf denen Odin abgebildet war; er war kein zuverlässiger Schutz. Man schied also unter den Göttern: es gab vertrauenswürdige und andere.

Schon die frühen Zeugnisse der Weihesteine zeigten uns ein weitentwickeltes Sondergöttertum. Göttinnen des Gedeihens und des Krieges, des Rechts und der Heilkunst, auch der Geburtshilfe, begegnen. Das setzt sich in späteren Zeiten fort; teils so, daß die großen Götter zu „Schutzpatronen" einzelner Berufe und Verrichtungen werden, teils daß kleinere als hilfreiche Nothelfer eintreten. Die jüngere Edda weiß darüber am genausten Bescheid, mag sie auch manches aus eigenem ausmalen.

Den Gott Njörd, so meint ihr Verfasser Snorri, soll man anrufen für Meerfahrt, Wind und Fischfang; auch stille er das Feuer. Frey waltet über Regen und Sonnenschein, damit über das Wachstum und den Wohlstand der Menschen. Oft kommt es zu Berührungen und Überschneidungen. Wie es neben Frey zahlreiche Göttinnen des Gedeihens und Überflusses gibt, nicht nur in örtlichen Zeugnissen, sondern auch in der Gestalt der gemeingermanischen Göttin Fulla, Fülle, so hat der Ehegott Frey eine frühe Mitbewerberin in der Haewa der Weihesteine. Es heißt ferner bei Snorri, wenn man verliebt sei, so tue man gut, der Freyja Gelübde darzubringen; daneben steht eine eigene Sjöfn als Göttin des Liebesverlangens. Reiche Auswahl hat man zur Verfügung, wenn es zum Streite geht, sei es zum Krieg oder zum Zweikampf. Das sahen wir schon, daß Styrbjörn und König Eirik eine verschiedene Wahl trafen, und daß der Gott, den dieser anrief, sich am besten bewährte. Es war Odin. In der Gunnlaugssaga gelobt sich einer in der Nacht vor einem Zweikampf dem Thor. Er unterliegt, aber auch der Gegner nimmt Schaden. Snorri rät, sich beim Zweikampf an Ull zu wenden, während den Sieg in der Schlacht Ty verbürge. Der friedlich Gesinnte hat einen Schutzgott an Forseti, der alle Streitigkeiten ausgleicht, und es gab auch eine eigene Schützerin auf dem Ding, Syn, deren Stärke es war, Einwände gegen Klagen zu erheben.

Besonders deutlich werden uns zu jeder Zeit die göttlichen Wesen, die den Frauen Hilfe leisten; in Haus, Feld und ihrer schweren Stunde. Wir werden vor und nach 200 Zeugen des weitverbreiteten Mütter- und Matronenkultes, der nach keltischem Muster ausgestaltet, nicht ursprünglich eingeführt ist. Von den Mutternächten, von dem Frühwinter-

opfer aus Frauenhand hören wir im England des 7. und im Schweden des 11. Jahrhunderts. Für die höhere Geſellſchaft und die höhere Dichtung treten auch hier Gottheiten ein, und zwar teilen ſich in dieſe ausgeſprochen frauenhafte Aufgabe die zwei einzigen weiblichen Göttinnen des germaniſchen Himmels, die ein Eigenleben führen, Frigg und Freyja. Eine Frau, die von einer anderen in Kindesnöten unterſtützt wird, ſpricht in der Edda dieſen Segen:

Helfen ſollen
Dir holde Weſen,
Frigg und Freyja
und viele Götter,
Wie du die Not
nahmſt von mir.

Und das Fjölſvinnslied zeigt in leichter Verhüllung Freyja und das troſtreiche Geſinde der alten Erd- und Frauengöttin, darunter die ‚Hilfe', die ‚Menſchenwartende', die ‚Freundliche' und die Ärztin Eir. Von ihnen wird geſagt:

Allen helfen ſie,
die ihnen Opfer bringen.
Am urheiligen Opferplatz.
Nicht wird ſo mächtig die Not
Für die Menſchenſöhne,
Sie befreien ſie aus der Gefahr.

Eine der ſchönſten Äußerungen altgermaniſchen Gottvertrauens! Allerdings ſtets nach dem Grundſatz der Gegenſeitigkeit: der Gott hilft nur ſeinem Verehrer, der ihm geopfert hat.

Unſere Quellen kennen auch die Geſtalt des hartnäckigen und zudringlichen Bittſtellers, der die Götter bedrängt und mit Mühe zwingt. Nun in der Ynglingenſaga iſt derart, ein König von Schweden, der am Leben hängt und von Odin durch immer neue unerhörte Opfer ſich einen Zuſatz nach dem anderen zu ſeiner Erdenzeit erkauft. Die eigenen Söhne gibt er hin und erwirbt ſich ſo immer wieder Aufſchub. Jener Jarl Hakon, den wir ſchon als eifrigen Verehrer der Göttin Thorgerd kennen, findet zunächſt gar keine Gnade vor ihren Augen. Er wirft ſich vor ihr nieder, ſie aber iſt zornig und will nicht hören. Er verſpricht ihr große Opfer, ſie will ſie nicht nehmen. Endlich verheißt er ihr einen Menſchen — ſie weiſt ihn ab. Aber das Opfer ſeines eigenen ſiebenjährigen Sohnes, das nimmt ſie an, und nun iſt der Jarl froh und des Sieges gewiß.

Man hat den ſpäten Bericht angezweifelt. Aber es iſt ja kein alt-

teſtamentliches Ringen um Gottes Gaben und mit Gott im Gebet, es iſt ſchon eher ein Feilſchen. Und es handelt ſich für den Jarl nicht nur darum, einen einzelnen Wunſch durchzuſetzen, ſondern ſein Streben iſt, mit der Gottheit in ein ſtändiges und ſicheres Vertrauensverhältnis zu treten. Er möchte ihr fulltrúi werden, und ſchließlich erreicht er das auch.

Man glaubt, daß ſchon der indogermaniſche Kriegeradel, ſelbſtbewußt, tapfer und hochgemut, in dem Gott vor allem den ſtarken Freund ſuchte. Zeugniſſe der alten ariſchen Religion und etwa auch der Name des Gottes Mithras, der ‚Freund' bedeutet, weiſen in dieſer Richtung. Man findet die anmutende Vorſtellung beſtätigt durch die homeriſchen Gedichte, die von der zuverläſſigen Freundſchaft der Athena zu Odyſſeus und ihrer Kampfhilfe für Diomedes erzählen. Es iſt der Gegenpol zu der öſtlichen Unterwürfigkeit des Menſchen gegenüber dem Gott, den man als den himmelhoch überlegenen Herrn ſah.

Wir haben ſchon davor gewarnt, dieſes Freundſchaftsverhältnis als d a s eigentliche germaniſche Gottesgefühl anzuſehen. Die Hingabe des Vanengläubigen, der ſich Knecht der Herrlichkeit nennt, und die nüchtern bäuerliche Abwägung deſſen, was der Gott wohl verlangen dürfe, ſtehen ebenſowohl bezeugt daneben, und als das Durchſchnittliche erſchien uns der Glaube an die Hilfe von Sondergöttern, die in beſtimmten Lebenslagen anzurufen ſind und deren Hilfe man durch Gebet und Gaben erlangt; wir werden erinnert an den katholiſchen Heiligenglauben und ſein ausgebildetes Syſtem von Weihgaben.

Darin aber ſtimmen wir der heute allgemeinen Meinung bei: die erfreuendſte und würdigſte Form des germaniſchen Glaubens i ſt der Verkehr des fulltrui mit ſeinem Gott. Man darf ſich ihn nicht zu ſehr auf gleich und gleich geſtellt denken. Es iſt eine adelige Anſchauung, wie ſich jener Spruch, der vor zuviel Gaben an die Götter warnt, als Ausfluß berechnender Bauernſchlauheit kundtut. Alſo ſtändiſch bedingter Glaube des Mannes von Einfluß und Selbſtgefühl, der den Nacken nicht beugt und niemals kargt. Der Abſtand verbürgt noch ein Gefühl der Abhängigkeit; aber es wird zu einer ſchönen Sicherheit, zur Geborgenheit in dem Gott und zur Hingabe an ſeinen Willen. — Es verwundert, daß Hakon mit jener Thorgerd einen ſo nahen Bund eingehen wollte. Die Beiſpiele, die wir ſonſt kennen, gehen meiſt von Mann zu Mann, vom großen Herrn zum großen Gott. Thor und ſeltener Frey ſind die Erkorenen. Am deutlichſten wird uns das Verhältnis bei dem Isländer Thorolf, dem großen Thorfreund, und bei Hrafnkel, dem Frey'goden.

Hrolf iſt ein ſolcher Verehrer Thors, daß man ihn nur Thorolf nennt. Er hat einen großen Thortempel in ſeiner norwegiſchen Heimat erbaut. Er kommt, wie alle, mit dem neuen Alleinherrſcher Harald Schönhaar in Streit und fragt ſeinen geliebten Freund Thor, was er tun ſolle. Des Gottes Beſcheid weiſt ihn nach Island. Da läßt er den Tempel abbrechen und nimmt das Bauholz und die Erde unter dem Gottesbild mit ſich. Als er ſich der Inſel nähert, wirft er die Hochſitzpfeiler des Tempels über Bord; in den einen iſt Thor geſchnitzt. Dort, wo der Gott die Pfeiler ans Land treibt, iſt ſeine neue Heimat. Er ſiedelt ſich in der Nähe an, und die Stelle ſelbſt wird hochheilig. In dem Hügel, der ſich dort erhebt, gedenkt Thorolf nach ſeinem Tode einzugehen. Sein Sohn Stein iſt wiederum ein Thorſtein. — Dies ſchöne Bild wird durch keinen Mißton geſtört, weder durch Äußerungen des Geſchäftsgeiſtes noch durch ein ſpäteres Abirren vom göttlichen Freund.

Bei Hrafnkel iſt es anders. Er hat einen großen Tempel angelegt und liebt keinen Gott ſo wie Frey; ihm weiht er von jeglichem Beſitz die Hälfte, und auch ſein beſtes Kleinod, das Pferd Freyfaxi, gehört halb dem göttlichen Vertrauten. Aber er gerät ins Unglück, wird von Haus und Hof vertrieben, und das Roß kommt in die Gewalt der Feinde. Sie töten es und zerſtören den Tempel. Als Hrafnkel das hört, da ſagt er: welche Torheit, an Götter zu glauben! und opfert ſeither nie mehr. Sein Freys- und Freundesglaube zerbricht an ſeinem Unglück. Es iſt ein ergreifendes Beiſpiel eigenſten religiöſen Erlebens aus unſerem Altertum.

Ein zweites ſtellt ſich ihm zur Seite, das den Vorteil hat, noch viel unmittelbarer zu uns zu ſprechen, und zwar in den Verſen des größten isländiſchen Lyrikers, der dazu noch ungebrochener Heide iſt. Der Skald Egil hat zwei Söhne verloren und hadert deshalb mit den Göttern. Odin hat ſich treulos gezeigt und iſt ihm, ſo meint er, feind geworden. Aber bei ihm iſt Gottesfeindſchaft nicht das letzte Wort. In demſelben Atem noch widerruft er: der ſoviel nahm, hat auch viel verliehen. Ihm, dem Dichter, hat ein Gott gegeben, zu ſagen, was er leidet, und dieſer erhabene Troſt läßt ihn nicht nur zur Welt zurückfinden, ſondern auch zu dem Himmliſchen, der zugleich Herr der Toten iſt und der Dichtkunſt.

Beſondere, von der Allgemeinheit abweichende Erſcheinungsformen des germaniſchen Götterglaubens wird es zur Zeit des ungebrochenen Heidentums nicht häufig gegeben haben. Der „Glaubensindividualismus“ begann erſt mit dem Eindringen der fremden Religion, und nun betraten auch die beiden Entartungserſcheinungen den Plan: der Gotteslästerer und der Zweifler, der an gar nichts mehr glaubte, höchſtens an

das eigene Ich und die eigene Kraft. Gotteslästerung wurde in Zeiten und Gegenden des noch überwiegenden Heidentums staatlich geahndet; wir haben dafür einen bezeichnenden Fall aus der isländischen Geschichte. Es machte einer ein Spottverschen auf Freyja: er wolle die Götter nicht anbellen, aber sie dünke ihn doch eine Hündin. Er wurde Landes verwiesen. Ein stärkeres und offenbar früheres Beispiel liefert die Dichtung. Im Bjarkilied des 10. Jahrhunderts ergeht sich der Held, den Tod seines Herrn und den Verlust der Schlacht vor Augen, in heftigen Schmähungen gegen Odin. In der einen Fassung droht er ihn zu erschlagen, wenn er seiner habhaft wird, in der anderen sagt er gar: „Faßte meine Hand den falschen Ränkeschmied, ich zerkrallte ihn wie die Katze die Maus." Das sind auf keinen Fall mehr Klänge germanischen Heidentums. Egil will auch „Göttern" zuleibe, aber sie sind in Wirklichkeit Riesenbrut, Ran und Aegir.

Die Norweger haben sich tapfer für ihre alten Götter gewehrt, und gleich Winfrids Zuhörern bei Geismar erstaunten sie fassungslos, daß der angegriffene Gott sein Heiligtum nicht besser verteidigte. Die Trondheimer, die König Olaf von ihrem Glauben abbringen will, erwarten, der Gott werde die zerschmettern, die ihm, d. h. seinem Bild, nahetreten wollen. Schon glauben sie zu sehen, daß er die Christen mit zornigen Augen mustert. In einem Vorzeitroman kann sich die heidnische Priesterin nicht genug wundern über den Wiking Örvarodd, der nichts von Odins Verehrung wissen will, und baut fest darauf, daß die Asen und Asinnen ihrer Dienerin beistehen werden. Und Hallfred, der Skald König Olaf Tryggvasohns, der unter dem Druck des königlichen Willens den schweren Schritt von den alten Göttern weg tun mußte, beklagt sich in Versen darüber:

Einst dem edeln Odin alle Lieder galten.
Schwer wirds, abzuschwören dem schwierigen Dichter (ihm selbst) Vidrir (d. i. Odin).

Man kann eine ähnliche Beobachtung machen wie beim Sterben des römischen Heidentums. Das Scheiden vom alten Glauben fällt nicht dem kleinen Mann am schwersten, der irgendwo im Winkel vom Vatersbrauch nicht losfand. Der half sich mit seinen Hausgöttern, seinen Disen und Alfen. Der altansässige Adel sah sein Gedeihen mit dem der Götter verknüpft, politische Unabhängigkeit und alter Glauben gingen bei den Norwegern um 1000 wie bei den Sachsen vor 800 oft Hand in Hand.

Die Vorstellungen und Wertungen des Glaubens zeigen sich hier wie stets stark an irdische Güter und Vorteile gebunden. Das macht die Frage nach dem Wesen der germanischen F r ö m m i g k e i t besonders drin-

gend. Vergleichen wir ſie mit der begrifflich genau umriſſenen ‚Euſebeia‘ der Griechen. Für dieſe fand man Dreierlei kennzeichnend: das Feſthalten an der Glaubensſitte der Väter — die Verehrung der heiligen Orte und Bilder — den Eifer für Gottesdienſt und Opfer.

Die Bindung an Ahnen und Vorzeit tritt beim germaniſchen Heidentum namentlich der Spätzeit ſtark und manchmal ſchön hervor. Das war ja für viele der Fels, an den man ſich klammern konnte im wogenden Sturm des Neuen, das alles mitzureißen ſchien: unſere Väter können in dem, was ſie als groß, heilig und hilfreich anſahen, nicht geirrt haben! Dies Geſchlecht wußte, daß die Annahme des neuen Glaubens eine Kluft zwiſchen ihm und den Ahnen auftat. ‚Dein neuer Gott, von dem die Vorfahren nichts gewußt haben‘ — das bekommt König Olaf immer wieder zu hören, wenn er den Einen und Unſichtbaren preiſt. Und allgemein bekannt iſt die Geſchichte jenes Frieſenfürſten, dem der ungeſchickte Eifer des Bekehrers verſicherte, ſeine heidniſchen Vorfahren ſeien in der Hölle. Das Beiſammenſein mit ihnen lockte ihn mehr als die Ausſicht auf den Himmel.

So waren die Götter eingefügt in den Zeitbegriff der Germanen: ſie ſind beharrlich im Wechſel der Geſchlechter wie der Jahreszeiten. Ihr Segen iſt eins mit dem Guten, dem Gedeihlichen, dem Glück. Auch örtlich waren ſie feſtgelegt, und das Weſen der Heiligkeit, das dem ihnen einmal geweihten Ort anhaftete, galt als nicht minder unzerſtörbar. Der heilige Ort — wie hörten noch aus dem geſchliffenen Berichte des Tacitus die weihevollſten Töne, wenn es galt, den Zauber des Götterhains, das Wunder der Götterherabkunft zu ſchildern. Die fühlloſen Bekehrer ſelbſt laſſen da und dort ein packendes Bild erſtehen, ſo namentlich bei der Schilderung des Foſitehains auf der Nordſeeinſel. Neben dem ſtillen Schauer der unberührten Natur iſt es vor allem das Gebot unbedingten Friedens, das dieſen Stätten die Heiligkeit verleiht. Zu den ſtrengen Vorſchriften, die die Erhabenheit des Semnonenhains ſichern, erhalten wir hier nach 1000 Jahren ein lebensnaheres Gegenſtück. Wir kennen auch ſchon den Norweger Thorolf und ſeinen ſchrankenloſen Glauben an den Schutzherrn Thor. Als er in Island ſeßhaft geworden iſt, beſtimmt er auch dem Gotte einen feſten Wohnſitz; er nennt ihn „Thorſpitze“. „Auf dieſer Landzunge erhob ſich ein ſteiniger Hügel; ihm zollte Thorolf ſo große Verehrung, daß keiner auf ihn hinſah, ohne ſich vorher gewaſchen zu haben. Niemand, weder Menſch noch Tier, durfte man dort auf dem Hügel töten ... ſo heilig aber war ihm die ganze Stätte, daß er das Feld auf keine Weiſe beſudeln laſſen wollte, weder durch Blutvergießen,

noch dadurch, daß jemand dort seine Notdurft verrichtete." — Später gibt es eine Fehde, deren Wüten auch vor dem heiligen Berg nicht haltmacht, und von da an ist die Stätte nicht heiliger als jede andere.

Vor allem aber heiligt der Germane, und so auch unser Thorolf, einen Ort, indem er dem Gott dort eine Kultstätte oder ein Kultbild errichtet.

Wir trennen uns ungern von der schönen Vorstellung, daß unsere Vorfahren die Götter nicht in Häusern einschließen und nicht abbilden mochten, und also weder Tempel noch Götterbilder hatten. Sie ist aber schon für die Zeit des Tacitus selbst, der die Behauptung aufstellt, nicht mehr haltbar, und aus seinen eigenen Worten zu widerlegen. Für Nerthus wird ein abgeschossenes Heiligtum vorausgesetzt, und von dem Bilde der Göttin im selben Zusammenhang unbefangen gesprochen. Zeugnisse für den Tempel auf germanischem Boden reichen von den Batavern des 1. Jahrhunderts über die Alemannen des 7. bis zu den Schweden des 11. Greifbar und in seiner Anlage klar, auch durch Bodenfunde erläutert, wird der germanische Tempel vor allem auf Island.

Seine Beschreibung liegt außerhalb unserer Aufgabe. Uns fesselt nur der hohe Bewohner und der Geist der Frömmigkeit, der aus der Anlage spricht. Die eigentliche Gottesstätte ist von der Außenwelt am sorgfältigsten geschieden; der Gott steht in einem geschlossenen Innenraum. Die Nerthusgeschichte lehrt, daß oft nur dem Priester der Zutritt vergönnt war. Doch zeigt das Beispiel Jarl Hakons, daß man auch die persönliche Andacht vor dem Gottesbilde kannte. Merkwürdig ist ja wieder die Zähigkeit, mit der sich die Verehrungsbräuche durch Jahrhunderte, weit entfernte Landschaften und wechselnde Göttervorstellungen hindurch gehalten haben. Das Standbild der Nerthus wird zur heiligen Zeit aus dem Tempel herausgeholt und zur Umfahrt gerüstet. Dieselbe Zweiheit kennt die norwegische Thorverehrung um 1000. Der alte Gudbrand, der Thortreue, hält dem König Olaf entgegen: „Thor steht in unserem Bau und hat uns immer geholfen; wenn wir ihn jetzt heraustragen, dann wird Olafs Gott sich davonmachen." Also der Gott im Tempel, der Gott auf feierlicher Umfahrt.

Hat sich germanische Frömmigkeit und Glaubenstiefe ausgewirkt in Schöpfungen zu Ehren der Götter? Für die Dichtung ist die Frage schon beantwortet — in dem schmalen Rahmen des Möglichen. Nun fragt es sich um den Bau von Gotteshäusern und die Errichtung von Götterbildern. Diente die germanische Kunst vorzüglich göttlichen Zwecken?

Wir haben den Eindruck, daß der vornehme Germane sich die heilige Stätte etwas kosten ließ. Namentlich die Ausstattung der Götterbilder

wurde zusehends reicher und kostbarer. Das Thorstandbild im Tempel zu Trondheim, das den Gott im Wagen mit dem Bocksgespann zeigte, wurde viel angestaunt. Aber das klärt nicht die Hauptfrage: gehörte auch die Kunst zu den Ausdrucksmitteln der germanischen Frömmigkeit?

Die Zahl der erhaltenen und beglaubigten germanischen Götterbildnisse ist verschwindend gering. Jene Standbilder sind gleich den Tempeln spurlos verschwunden. Neben dem Reichtum der germanischen Zierzeichnung ist die Armut an gegenständlichen Darstellungen erstaunlich. Wo wir sie finden und einen Zusammenhang mit dem Glauben annehmen dürfen, scheinen sie mehr dem eigenen Schutz als dem Preis und der Machtsteigerung der Götter zu gelten. Die Felszeichnungen, die weiblichen Bronzebildchen, die roh ins Menschliche umgestalteten Holzidole der Vorzeit — sie alle dienen dem Fruchtbarkeitszauber oder sind Amulette. Anderwärts, etwa auf den schwedischen Bronzeplaketten und auf den goldenen Hörnern, ist wiederum sehr zweifelhaft, ob Göttergestalten und Götterauftritte dargestellt sein sollen. Man hat sie z. T. recht gewaltsam hineingesehen, und die Erklärung ist vorzuziehen, die auf Darstellungen „kultischer" Spiele und Mummereien rät. Also auch hier Wirkungszauber, Verewigungszauber. Die Reitergestalt mit Speer und begleitenden Raben auf dem Vendelhelm ist das Hauptstück der kümmerlichen Ausbeute. Es wird wohl ein Odinsbild sein. Von englischen Steinen des ausgehenden ersten Jahrtausends und dem sog. Gosforthkreuz glaubt man, daß sie Auftritte aus der nordischen Göttersage enthalten; auch auf skandinavischem Boden kommt das dann und wann vor, aber selten mit voller Gewähr. Die Saga Islands weiß von der bildlichen Darstellung von Götterauftritten in der Halle des reichen Olaf Pfau. Sie knüpften an die Götterdichtung an, sind also nicht eigentliche Glaubensdenkmale, mochten sie auch vom norwegischen Mutterland angeregt sein. Die Menge dessen, was man aus späterer Zeit, namentlich auf deutschem Boden, als Darstellung der alten Heidengötter ansprach, hält kaum je der kritischen Prüfung stand. Man setzte dabei als selbstverständlich voraus, daß der Germane beflissen war, seine Götter so oft als möglich abzubilden.

Die Kargheit der Belege für germanische Götterdarstellung braucht nicht allein aus Zerstörung und Verlust erklärt zu werden. Es hängt nicht nur von der künstlerischen Höhe eines Volkes und nicht von der Tiefe seines Glaubens ab, ob es die Götter gern und viel abbildet. Ausschlaggebend ist vor allem das Maß von innerer Anschauung, das es von seinen Göttern besitzt. Und da läßt sich wohl vermuten: die Einbildungskraft

des Germanen reichte nicht zu ſeinen Göttern hinan. Er hatte nicht den Gabenreichtum des Griechen, der ſeine Götter in einer menſchlich-übermenſchlichen Erhöhung nicht nur ſchauen, ſondern auch bilden konnte. Die Zeugniſſe über das Ausſehen der Götter, die wir ſammeln konnten, waren allgemein und herkömmlich; nirgends ſtand eine lebendige Anſchauung dahinter. Bildete man ab, ſo hielt man ſich entweder an die rohen Sinnbilder, wie in Uppſala Thor mit dem Donnerkeil zu ſehen war, Wodan mit dem Speer und Frey mit dem rieſigen Zeugungsglied — oder man holte ſich die einfachen äußerlich faßbaren Züge heraus: Thor ſitzt auf einem Wagen, der von Böcken gezogen wird. Die Fähigkeit, die innere Gottesidee im Bilde zu erfaſſen, ging den Germanen ab, und damit der Hauptanreiz zum Formen von Göttergeſtalten. Mögen die Thorsbilder ſchließlich eine ganz anſehnliche kunſtgewerbliche Höhe erreicht haben — ſie tun doch niemals den Schritt weg vom Götzenbild zur Verſinnlichung des Überirdiſchen. So nahe, wir wiſſen es ſchon, jederzeit die Gefahr lag, das Bild dem Gott gleichzuſtellen — es war die Kraft, an die man dabei glaubte, nicht die Geſtalt; nicht die Sinne erlebten den Gott, ſondern der magiſch berührte Glaube.

Als drittes Kennzeichen wahrer griechiſcher „Euſebeia" — wir lenken zu ihr zurück — erſchien uns die gewiſſenhafte Innehaltung gottesdienſtlicher Gebräuche und Gaben. Zwei der herkömmlichen Verehrungsformen haben wir ſchon geſtreift: Gebet und Umfahrt. Wir wiſſen aus den Felsbildern mit ihren Wagen und ihren Flehenden, wie alteingebürgert beides auf germaniſchem Boden iſt.

Der Germane als Beter mag manchen befremden. Die geſammelte, hingebende Wendung zur Gottheit iſt aber zu keiner Zeit aus der germaniſchen Seele wegzudenken. D e n Eindruck haben wir ja: ſie iſt bei den Geſtalten, denen wir ins Herz ſehen können, etwa den Sagahelden oder den großen Wikingern, nicht weich, ſchmelzend und andachtsvoll, ſondern kräftiger, tätiger: ſie erſchöpft ſich nicht im Bitten, ſondern ſchreitet fort zu Schwur und Beſchwörung, Gelöbnis oder gar Selbſtverfluchung. Die Götter ſind häufig mehr Zeugen als Empfänger dieſer gen Himmel gerichteten Rede.

Uralt und unzerſtörbar ſcheinen auch die Formen der letzten und wichtigſten gottesdienſtlichen und gottſuchenden Verrichtung: des Opfers. Es erflehte einſtens ſicher das Herabkommen der Hohen, zielte auf „Epiphanie" ab, wie man ſie in der Schlacht fühlte. Es war keine einfache Gabe und kein abgerungener Verzicht, ſondern eine Art der Vereinigung, der gemeinſamen Weihe. Fleiſch und Blut des Opfertiers und der ge-

weihte Trank enthielten eine zauberiſche Kraft. Sie ſollte den Menſchen, die an der Opferhandlung teilnahmen, zugute kommen, aber ebenſo auch dem Gott oder den Göttern; ſie erhalten das Erſte, ihnen zu Ehren wird das Blut verſpritzt. Man nennt ihren Namen beim Opfer und beim Umtrunk; ſie ſind die unſichtbar Gegenwärtigen. Die erſten norwegiſchen Fürſten, die das Land bekehren wollten, lehnten ſich gegen Opfermahl und Roßfleiſch auf, zogen aber öfter den Kürzeren und mußten in Väterweiſe am Opfermahl teilnehmen.

Die Berichte von den großen nordiſchen Kultfeſten des 11. Jahrhunderts ſprechen auch von Menſchenopfern. Danach ſcheinen dieſe von der älteſten bis zur ſpäteſten Zeit Sitte geweſen zu ſein. Denn ſchon Cimbern und Cherusker opferten ihre Gefangenen den Göttern. Man darf vor der Fülle der geſicherten Zeugniſſe nicht die Augen verſchließen, aber man ſollte den Brauch auch nicht als barbariſch verdammen. Der innere und äußere Feind — jener iſt der Verbrecher — wird feierlich dem Totengotte dargebracht. Schon Tacitus kennt die Hinrichtungsarten: Erhängen und Ertränken. Es weht etwas Geheimnisvolles um dieſe — wie man ſie genannt hat — ſakrale Tötung; ſie iſt nicht Vernichtung, nicht Strafe, auch nicht Geſchenk an den Gott; mit der Opferung Iſaaks iſt kein Vergleich. Der Germane reißt ſich nicht das Teuerſte vom Herzen, um es dem Gott zu geben; die man opferte, waren oft der Auswurf der Geſellſchaft. Dennoch ſpielt der geheimnisvolle Glaube an die Stärkung der göttlichen Macht mit: etwas Kräftiges, Brauchbares ſteckte ſchließlich in jedem Menſchen. — Man vergoß aber auch edles Blut. Manche Könige ſind geopfert worden, wenn das Glück ſie verließ; für eine ſolche Gabe erhoffte man Gedeihen als Gegengabe. Hier, offenbar im Vanenkreis, ſcheint man geglaubt zu haben, daß für den Gott oder um eines großen göttlichen Segens willen nur das Beſte gut genug ſei.

Wer in den Menſchenopfern nur eine grauſige Verirrung der germaniſchen Frömmigkeit ſieht, der bedenke, daß die griechiſche Legende und Dichtung von dieſer Sitte ganz unbefangen ſpricht, und daß Iphigeniens Opferwille ſeit Jahrtauſenden die Menſchheit immer wieder gerührt hat. Dieſes teuerſte Opfer an die Götter war ein höchſter Erweis der Euſebeia.

Wir finden die Vorſtellung, daß Eifer und Umfang des Opfers das eigentliche Maß für die Frömmigkeit eines Menſchen abgebe und die beſte Bürgſchaft für Glück und Wohlſtand ſei. Die älteſten Beſiedler Islands, Ingolf und Hjörleif, ſtanden den Göttern verſchieden gegenüber. Jener richtet ſein ganzes Sein nach dem eifrig erforſchten Willen der Götter und iſt der fleißigſte Opferer. Dieſer opfert nie. Nach kurzer

Zeit wird er von seinen Knechten umgebracht. Da sagt Ingolf: „So muß es jedem gehen, der nicht opfern will."

Wahrhaftig, was alle drei Punkte betrifft: die Germanen standen den Griechen an „Eusebeia" nicht nach.

Germanische und griechische Frömmigkeit scheinen weit auseinanderzutreten, wenn wir jetzt die Frage stellen nach der Geltung von Wunder, Offenbarung und Entrückung im germanischen Glauben.

Man sagt gerne: das Wunder spiele für die Griechen keine Rolle; ihre Überirdischen und ihr Überirdisches ordne sich in schöner Selbstverständlichkeit und Harmonie dem gesamten, ganz unmagischen Weltbild ein. Der Germane hat nie zu den Menschen gezählt, denen die wahren und echten Wunder alltäglich werden konnten. Die Ehrfurcht vor dem Rätsel des Daseins und Gewordenseins zeichnet ihn immer und überall aus. Wir hörten aus den Eddaversen den Ausdruck des Staunens und der Beglückung über die Schöpfungstaten der gütigen und starken Mächte, und wenn es auch ein christlicher Deutscher war, der den Anfang eines Weltschöpfungsgedichtes so formte: „Das erfuhr ich unter den Menschen als der Wunder größtes, daß Erde nicht war noch Überhimmel ..." so ist es doch ein gut germanisches Gemüt, aus dem die Verse stammen. In der Vazdoelasaga hören wir einen schwören: „Bei dem, der die Sonne geschaffen hat, denn das scheint mir der Mächtigste zu sein", und später: „Bei dem, der die Menschen schuf." Dieser Mann fragt nach keinem Freund und Schützer, sondern das Wunder der Schöpfung allein ist ihm so groß, daß es seinen Gottesbegriff bestimmt.

Versteht man aber unter dem Wunder das Geschehen, das die Naturkräfte nicht einsetzt, sondern aufhebt, so wird man auch bei den Germanen finden, daß ihr geordneter Sinn nach Derlei nicht steht. Wir haben allerdings zu diesen Gebieten germanischen Glaubenslebens nicht viel Zutritt. Ob sich ein gläubiger Heide unseres Volkes erhofft hat, die Götter würden die Sonne um seinetwillen stillstehen lassen oder es werde Feuer vom Himmel fallen — wir wissen es nicht. Beachtenswert ist immerhin dieser Bericht: bei einem Königsgelage kommt es einmal zum Streit über alte und neue Götter. Da behaupten die Dänen: Christus sei zwar ein Gott, aber andere seien größere Götter als er, weil sie den Sterblichen größere Zeichen und Wunder wirkten.

Eines zeigen uns die Zeugnisse: das Vergehen des alten Glaubens wurde beschleunigt dadurch, daß das Wunder ausblieb. Nicht nur die einseitigen Berichte von festländischen Bekehrern, auch die tatsachenharten Darstellungen des Nordens wissen, daß die straflose Gottesläste-

rung, die Zerſtörung von Götterbildern und heiligen Hainen den Glauben vieler zuſammenbrechen ließ. Die Götter hatten ſich ſelbſt aufgegeben. Da konnte man wohl, wie ſie es einmal in Schweden taten, loſen, zu welchem Gott man ſich halten ſolle, und ohne Antwort bleiben.

Die Offenbarung des Göttlichen, die in der Befragung des Loſes, des Angangs und anderer Vorzeichen ſteckt, iſt griechiſch und römiſch, wie ſie germaniſch iſt. Wir ſagten ſchon: die Götter ſind in dieſen uralten Wahrſagevorgang erſt eingeſchaltet. Wir haben aber auch Fälle kennengelernt, in denen der Gott unmittelbar um ein Zeichen angefleht wurde und es gab; es ſteht zu hoffen, daß unſere Quelle die Vorſtellung noch aus heidniſch-germaniſchem Geiſt gefaßt hat. Ähnliches gilt von der Offenbarung des Überirdiſchen durch die Natur, durch Baum, Fluß, Höhe und Sturm. Die germaniſche Landſchaft führte zu ihnen immer wieder zurück; dennoch wird es ſich im ganzen verhalten wie bei den Griechen: dieſe Offenbarung ſetzte beſondere Menſchen voraus und brauchte ſie auch. Die wikingiſchen Bekenner der adligen Odinreligion werden ſich um die geheimnisvollen Stimmen der Natur nicht mehr gekümmert haben als die Anhänger des Völkerkönigs Zeus, die uns Homer zeigt. Der germaniſche Glaube hat kaum weniger Spielarten und Erſcheinungsformen als der griechiſche.

Die Offenbarung, die in der Form der unmittelbaren „Epiphanie" erfolgt, hat uns ſchon beſchäftigt. Dichteriſch geſtaltet fanden wir die plötzliche Entſchleierung eines Gottes nur einmal, in dem Gedicht Grimnismal. Dort erfolgt auch eine Offenbarung, die nicht nur Erſcheinung iſt, ſondern Enthüllung im Sinne der Mitteilung und Belehrung. Hier, und nur hier, lüftet der Gott den Schleier, der über dem Jenſeits liegt, und läßt es in ſeinem geheimnisvollen Reichtum vor Menſchenaugen erſtehen.

Nicht Belehrung, wohl aber trunkene Schau, entrücktes ſelbſtvergeſſenes Außerſichſein wird ſonſt den Odinanhängern zuteil. Auch hier, bei dem Geiſteszuſtand, den man „Ekſtaſe" zu nennen pflegt, ſehen wir zunächſt nach Hellas hinüber. Dem Glauben, der die tollen Bacchantenzüge pflegte und der dämpfeberauſchten Pythia lauſchte, ſcheint die Fähigkeit und ſogar Vorliebe zu ekſtatiſchen Zuſtänden in hohem Maße eigen. Aber die alte und inſofern echte griechiſche Religion, wie ſie ſich bei Homer und Heſiod ſpiegelt, iſt dieſen Erſcheinungsformen der Gottnähe noch fremd und feindlich. Dionyſos findet vielerorts nur ſehr zögernd Eingang, und das alte delphiſche Orakel ſah anders aus als das ſpätere, das ſchon dem neuen, von Thrakien kommenden Geiſt Zugeſtändniſſe

machte. Nicht anders war es in Rom; da wehrt der altheimiſche Kult jede „ekſtatiſche“ und „orgiaſtiſche“ Form ab und ſtellt ſie als superstitio in Gegenſatz zur religio. Man mag glauben und wünſchen, daß es bei den Germanen ähnliche Frühſtufen der Glaubensübung gegeben hat. Uns iſt keine frühere Geſtalt der echt germaniſchen Religion überkommen als der Aſenglaube, und in ihm ſind Züge und Bräuche des Außerſichſeins ſchon ſtark vertreten.

Odin iſt der Gott der ekſtatiſchen Offenbarung, der Apollon, der die Prophetinnen begeiſtert, der die Dichter mit der berauſchenden Gabe ſeines Mets verſehen hat.

Die Völven und spákonur (Seherinnen) des nordiſchen Altertums blicken auf eine weite Vergangenheit zurück. Wir wiſſen nicht, welchen Göttern die germaniſchen Prophetinnen der Römerzeit dienten, Veleda, Albruna und wie ſie alle hießen, vor deren religiöſer Weihe und Erfülltheit ſich ſelbſt römiſche Zeugen beugten. Aber wir entnehmen den Quellen, daß der göttlich begabte Menſch, namentlich die Frau, im germaniſchen Glaubensleben von je eine große Rolle ſpielte. Die Prophetinnen ſpendeten nicht nur nützliche Ratſchläge und umgaben ſich mit einem geheimnisvollen Schauer; Komödiantinnen hätten die Römer nicht getäuſcht. Eigener Glaube und Glaube der Menge rückte ſie in die Nähe der Gottheit und ließ ſie deren Stimme erlauſchen. Und alles verruchte Zauberweſen verworfener Weiber in der Sagazeit macht den Isländer nicht daran irre, daß es wirklich Frauen mit übernatürlichem Wiſſen gebe, die reinen Herzens in Ferne oder Zukunft ſchauen und Macht ausüben. Freilich hat ſich ihr Zuſammenhang mit den Göttern ſchon damals ſehr gelockert.

Am deutlichſten iſt eine Verbindung zwiſchen dem Gott des Zaubers und der Entrückung, Odin, und der Prophetin, der ‚Völva‘, hergeſtellt in dem großen Eröffnungsgedicht der eddiſchen Sammlung ‚Der Seherin Geſicht‘. Man faßt nur beider Verhältnis öfter falſch auf. Es gibt Darſtellungen (auch der jüngere Ableger unſeres Gedichts, das Eddalied Baldrs Träume, gehört dazu), in denen Odin ſich ſelbſt Rats bei den Zauberfrauen, namentlich toten, erholt. Deshalb hat man auch in der ganzen Prophezeiung der Völva eine Belehrung an Odin geſehen; als habe der höchſte Gott nötig, die Zukunft von ihr zu erfragen! Wir faſſen die maßgebende Strophe mit der Sammlung Thule ſo:

Ringe und Halsſchmuck
gab Heervater,
Zukunftswiſſen und Zauberkunde,

Sie ſah weit, gar weit,
Alle Weltalter.

Odin hat ihr das Auge für die räumliche und zeitliche Ferne geöffnet. Von Odin begeiſtert, ſagt alſo dieſe nordiſche Pythia voraus; auch der germaniſche Seher kann ‚des Gottes voll' ſein.

Ein förmliches Orakel, eine heilige Stätte, deren Aufgabe es war, Zukunftsweisſagungen auszugeben, kennt das germaniſche Altertum nicht. Wir wiſſen, daß der Wodanstempel zu den Seltenheiten gehört, und Heiligtümer der ‚Parzen' ſtammen aus der ſpätisländiſchen Romanphantaſie. Saxo fabelt von dergleichen. Die Wirklichkeitsgrundlage iſt immer nur die: man ging zur Zauberfrau und ſuchte bei ihr Auslegung für Vorzeichen und Träume.

Die Zukunft erforſchen, hieß ja aber, für jene Zeiten zumal, nur ſehr bedingt nach dem Willen der Götter fragen. Was wird geſchehen? — das war in erſter Linie eine Frage an das Schickſal.

3. Gott und Schickſal.

„Wenn Götter ſind, werden ſie entweder der Weltordnung unterworfen oder ihr vorgeſetzt." Dieſes Wort eines Glaubensforſchers der jüngſten Zeit muß auch auf unſere germaniſchen Götter angewandt werden. Gewiſſe Grenzen ihrer Macht haben wir ſchon kennengelernt. Sie ſind nicht unbedingt der Weltordnung vorgeſetzt. Gilt deshalb das andere, ſind ſie einer feſten Weltordnung unterworfen, und wer iſt Träger und Vollſtreckung dieſer Ordnung?

Wir wiſſen um Ragnarök und brauchen alſo nicht mehr nach dem Endſchickſal der Götter zu forſchen. Unſere Frage kann vielmehr nur den Sinn haben: Wie ſtehen Gott und Schickſal nach germaniſchem Glauben dem Menſchen gegenüber? Als völlig getrennt wirkende Mächte, als Widerſacher, als höhere und niedere Berufungsſtelle?

Verſchieden iſt bei den Völkern das Gefühl der Abhängigkeit oder Freiheit von einer höheren Fügung; es gibt Menſchen, die ihres Schickſals Sterne vornehmlich in ihrer eigenen Bruſt ſuchen, es gibt andere, die nicht nur das eigene Los, ſondern auch das eigene Tun in engen Banden fühlen. Die einen warten auf den Götterſpruch, der ihnen das Handeln vorſchreibt, ſie ſagen: ein Gott treibt mich an, wenn ſie einen Entſchluß gefaßt haben; die andern ſcheiden ſcharf zwiſchen Göttern, die mächtig im Himmel ſitzen, und dem Geſchick, das die unmächtigen Sterb-

lichen lenkt, wobei die Götter zu klein sein können, um das menschliche Schicksal vorzuschreiben, oder zu groß, zu erhaben, um sich in diese Dinge einzumischen. Und wie stets im glaubensgeschichtlichen Umkreis bemerkt man auch hier das Seltsame: nicht das eine Volk hat sich für die eine Anschauung entschieden, das andere für die andere, sondern Mischformen und Übergänge zwischen beiden finden sich je nach Zeit, Schicht und Erleben. Aus allen diesen Gründen ist es sehr schwer, über germanischen Schicksalsglauben etwas Festes und Eindeutiges auszusagen.

Den reinen „Fatalismus", die ergebene Fügung in ein Unbegreifliches und Unvermeidliches, schreibt man gerne dem Orient zu, und in der Tat kann schon die altbabylonische Religion ein Beispiel dafür geben. Doch auch die Kelten, deren Götter zu menschenfern sind, um irdische Lose zu bestimmen, kennen nur das unerbittliche und undurchschaubare Schicksal. Ganz eng ist die Verbindung von Schicksal und Göttern dagegen in der römischen Religion. Auch hier ein Unentrinnbares, dessen Vollziehung aber den Menschen durch Götterspruch aufgetragen wird; das ist eben das Fatum, wörtlich: das Gesagte. Hierin, in der Bindung an das Götterwort, besteht die eigentliche römische ‚religio'.

Im Zeichen des Zwiespalts scheinen zu stehen der Glaube der Inder und der Hellenen. Für jene gibt es ein Schicksal und es gibt daneben Götter, ein Ausgleich ist in vielen Fällen nicht gegeben. Am seltsamsten mutet das Nebeneinander in der griechischen Religion an. Es finden sich schon bei Homer Stellen, aus denen ein unheilbarer Widerspruch zwischen Götterwille und Schicksal hervorzugehen scheint, während andere die beiden Mächte in Übereinstimmung zeigen. Das Unheil, so hören wir, kommt nicht durch das Schicksal, es kommt auch nicht durch die Götter, denen es die Menschen nur fälschlich zuschreiben, sondern es kommt durch die Menschen selbst, die sich gegen Schicksal und Götter auflehnen. Viel besprochen ist die Stelle der Ilias, wo Zeus gegen den Willen des Schicksals einem Helden das Leben retten möchte und erst von Hera daran erinnert werden muß, daß er dadurch die ganze Weltordnung gefährde. Die Menschen handeln selten mit dem Bewußtsein vollkommener Freiheit, fühlen sich aber, in dem sie jene bestimmende Macht über sich wissen, ebensooft entlastet wie beeinträchtigt. Im allgemeinen ist man jetzt nicht mehr so geneigt wie früher, die Hellenen einfach den „Fatalisten" zuzurechnen. Einer der Großen der griechischen Altertumskunde hat das sogar als „bodenlose Verkehrtheit" bekämpft. Die Hellenen, meint er, fühlten sich keinem blinden Schicksal unterworfen, denen Götter und Menschen gehorchen mußten. Er hat damit,

für vieler Empfinden, das ‚erlösende Wort' gesprochen. Für die Germanen ist dieses Wort noch nicht gefunden. Sehen wir zu, ob es gesprochen werden kann und darf.

Auf jeden Fall werden wir den Glauben unserer Vorfahren zu den Weltanschauungen zählen müssen, in denen ein Widerstreit zwischen Götterglauben und Schicksalsgebundenheit herrscht.

Dieser Widerstreit ist ja an sich nicht verwunderlich. Götterglaube ist unter allen Umständen ein geschichtlich Jüngeres, und wir haben es auf vielen Gebieten der jenseitigen Vorstellung erlebt, daß das Ältere sich daneben hielt oder bereit war, jederzeit wieder an die Oberfläche zu treten. Jenes Ältere haben wir bezeichnet als das allgemeine Machterlebnis. Schicksal, das heißt nichts, als deutlich gefühlte und in ihren Äußerungen spürbare unpersönliche Macht, die nach einem Plan das irdische Geschehen lenkt. Es ist zu erwarten, daß auch hier zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Lebenslagen bald die unfaßliche, bald die verstand- und gefühlbegabte Macht den Vorrang zu haben scheint.

Allenthalben und jederzeit liegt es in der menschlichen Natur, das Mißverhältnis zwischen Wollen und Vollbringen, zwischen Erwartung und Erfüllung, zwischen Verdienst und Glück, zwischen Lebenshoffnung und plötzlichem Todeslos als widersinnig und zum mindesten unerklärlich zu empfinden; und es gehört ein sehr starkes Maß von Unterordnung und Demut gegenüber der göttlichen Persönlichkeit dazu, um alle Schicksalsschläge und Launen mit einem gütigen und weisen Lenker vereinbar zu finden; eine Fügsamkeit, die man wieder überwiegend orientalisch nennen mag. Den Griechen hat sich auf Grund solcher Erfahrungen das Bild der Hohen getrübt; „die neidischen Götter" haben hier ihren Ursprung.

Was ist Schicksal? Es ist vor allem das Ungemeine, das einem zustößt. Man hat geglaubt, beim Germanen eine besondere, persönliche Schicksalsauffassung zu finden: d a s Geschick im allgemeinen sei ihm kein Problem, sondern nur das eigene. Es, d. h. das Maß des Ungemeinen, das ihm zustößt, bestimme seine Einstellung zu diesen Dingen. Das mag wieder gemeinmenschlich sein. Tatsache bleibt: der Germane bemüht das Schicksal nicht so oft wie der Grieche. Und am wenigsten in der Form, die jenem die gewöhnlichste ist: nämlich in der Berufung auf die Götter. Nie macht er sie verantwortlich für den verkehrten Entschluß, die üble Tat. Eine Entlastung gewinnt er von dieser Seite her nicht. Er fühlt sich nicht in Banden, ist Herr seiner Taten. Dennoch bringt ihn namentlich das Geschehen der Heldendichtung, tragisch, wie es oft ist, zum Bewußtsein eines Widersinns, eines Mißverhältnisses, zur Klage

gegen Mächte, die ihn ohne Schuld und Grund in eine furchtbare Lage gebracht haben. Es ist festzuhalten, daß diese Mächte dann nicht die Götter sind.

Die Geister scheiden sich, auch im germanischen Lager, dort, wo das größte und unentrinnbare Geschehen an den Menschen herantritt: der Tod. Die letzte Zeit hat viel über die Frage des germanischen Schicksalsglaubens gegrübelt. D a s aber hat man noch nicht beachtet, daß die Auffassung des Todeslosses einen tiefen Zwiespalt in die germanischen Quellen bringt. Werden Gott und irdisches Geschehen im allgemeinen auseinandergehalten — der Tod steht in vielen unserer Darstellungen in unmittelbarer Beziehung zu einem Gott, der das Todeslos verhängt, und dem man zürnt, weil er es verhängt. Er ist nicht der Vollzieher einer anderen, noch höheren Macht. Es ist sein Wille, der das Menschenleben endet.

Die ältere Heldendichtung weiß nichts davon, daß Odin die Toten abberuft oder für Walhall auslieſt. In die jüngere dringt die Vorstellung ein paarmal ein, wir sahen schon: etwa vom 10. Jahrhundert an. Bjarkilied und Eirikslied legten Zeugnis dafür ab, das zweite Lied vom Hundingstöter Helgi schließt sich in überdeutlicher Herausarbeitung des Gedankens an. Gänzlich fern steht er der isländischen Saga. So viele dieser Bauern wir sterben sehen, soviel vom Tod als unentrinnbarer Fügung die Rede ist, Odin hat in diesem Zusammenhang nichts zu suchen. Durchgeführt ist die Vorstellung von dem todverhängenden Gott dagegen wieder bei den Skalden. Und ganz fest steht sie im isländischen Vorzeitroman des 12. Jahrhunderts.

Man möchte danach sagen: dieser walkiesende Odin ist Literatur, nicht Glaube. Dichter erfanden ihn zu Trost und Befeuerung der Helden, die sich in der Schlacht preisgaben, und später diente er der romantischen Verklärung des alten Glaubens. Aber dem ist nicht so. Der Glaube an den Todbringer Odin beschränkt sich nicht auf den Waffentod und ist nicht bloß poetisch. Der Skald Egil zum mindesten, der dem 10. Jahrhundert angehört, zergrübelt sich in seinem berühmten Gedicht „Söhneverlust" wegen des Abscheidens seiner Nachkommen, von denen keiner im Kampf gefallen ist. Nicht erst der höfische Herrscher im Kriegerparadies, der ältere allgemeine Totengott Odin verhängt für ihn das Los; e r beruft die Menschen ab — und nicht das Schicksal.

In Heldendichtung und Saga dagegen treffen wir einen allgemeinen Verhängnisglauben. Jedermann weiß, welch wortlose oder wortkarge Gefaßtheit die Germanen hier zu zeigen vermochten; die Aussicht auf

den Tod entband erſt ihr ganzes Heldentum und führte es zum Gipfel. Es war keine Stumpfheit in dieſer Schickſalsvorſtellung, wenn ſie auch namentlich für den Sagabauern ehern feſtſtand. Wir haben viele Stellen in den Isländererzählungen, die uns den Glauben an die Unentrinnbarkeit des Schickſals bekräftigen; in dem Sinne: dem einen iſt es beſtimmt, bei dieſem Kampfe zu fallen, dem anderen nicht. Berühmt geworden iſt eine Stelle der Laxdölaſaga. Ein Hirtenjunge erſpäht einen Hinterhalt, der einem des Wegs kommenden bedeutenden Manne gelegt iſt. Er will ihn warnen, bekommt aber von ſeinem Meiſter zu hören: „Meinſt du Narr, einem Menſchen das Leben geben zu können, wenn es ihm beſtimmt iſt, zu fallen?“ Das Geſamtgermaniſche hat ein Wort, das dieſem Glauben Ausdruck gibt: feig (isländiſch: feigr). Es bedeutet urſprünglich: totgeweiht. Das Nibelungenlied bezeichnet ſeine Reichweite treffend, wenn vor einer Schlacht geſagt wird: „Fallen werden nur die Feigen; die müſſen wir tot ſein laſſen.“ Man ſieht, das iſt ein tapferer anfeuernder Glaube, der die Sorge um die eigene Sicherheit zwecklos und widerſinnig erſcheinen läßt.

Es iſt mißlich, auf die Frage antworten zu ſollen: was iſt das Ältere, jenes unperſönliche ‚feig‘, zum Tode auserleſen ſein, oder das beſtimmte auserleſen werden? Wieder zeigt ſich das Nebeneinander der bloßen Macht und des perſönlichen Gottes, die ſich ſo oft in der germaniſchen Religion ablöſen und befehden. Nur das wäre noch zu ſagen: der Glaube an den Totengott Odin hat ſich in zwei Richtungen fortzeugend erwieſen und belegt damit ſeine kräftige Geltung. Man hat nun auch für andere Arten des Todes wie Berger ſo Erreger gefunden — Ran für die Ertrunkenen, für alle anderen Hel; und: die eines friedlichen Todes ſtarben, haben ſich bisweilen mit dem Speer gezeichnet und dadurch eine Todeswunde vorgetäuſcht, die ſie ganz ſicher zu Odin bringen ſollte. Der Glaube alſo an den Gott, der dem Menſchenleben ein Ziel ſetzt, iſt uralt und wurzelt tief.

Wir ſchließen dieſe Betrachtung mit einer ſehr feſſelnden ſpäten Sagaſtelle, die den Zwieſpalt der Meinungen in ſeiner vollen Schärfe zeigt. Als König Hrolf Kraki erfahren hat, der Bauer, der ihn bewirtete und dem er ſich unhold erwies, ſei Odin geweſen, da bangen ſeine Leute um ihr künftiges Geſchick. Der Gott wird die Unbill rächen. Der König aber ſagt: „Das Schickſal (nord. auðna) waltet über des Mannes Leben und nicht dieſer böſe Geiſt.“ Der böſe Geiſt iſt natürlich chriſtlich; aber was ihm entgegentritt, iſt noch heidniſch, d. h. nicht der chriſtliche Gott, ſondern das Ungreifbare.

Hier alſo erſcheint ein „Schickſal" als feſte Macht. Wir fragen: Wer beſtimmte ſonſt, in allen anderen Lebenslagen, das Ergehen des Menſchen und den Ablauf der Dinge? Schickſal oder Götter? Und hat ſich dieſe unbeſtimmte audna bekörpert?

Die Quellen geben uns auf die doppelte Frage eine zwieſpältige Antwort. Sie mögen ſich, wo ſie ſpät und buchmäßig ſind, gelegentlich an den Vorſtellungen der Antike ſchulen; ſo wenn Saxo ſagt, die Götter hätten nach Baldrs Tod die Rache für ihren Genoſſen der Hand des künftigen Bruders überwieſen. Aber auch wo noch echtes Heidentum herrſcht, ſcheint manches und Entſcheidendes der Lenkung durch die Götter vorbehalten. Wir haben geſehen: das Losorakel, die Frage an die höhere Macht um das, was werden und was man tun ſoll, iſt auf die Götter bezogen. Ihren Willen, ſo ſagen die fremden Gewährsmänner, wollten die Germanen erforſchen.

Allerdings: die Götter werfen ſelbſt die Loszweige. Das ſetzte eine noch höhere Macht voraus, die auch ſie befragen müſſen. Am Ende des Seherinnengeſichts treffen wir den Gott Hoenir bei dieſem Tun. Es mag eine unbefangene Vorſtellung ſein: auch die Götter machen ſich das irdiſche Verfahren zu eigen und treffen ſo ihre Beſtimmungen für die Zukunft. Sie ſcheinen es zu tun bei größten und geringſten Dingen, wenn es das eigene Wohl und Wehe gilt und wenn ſie, nach der Jagd durſtig, erfahren wollen, wo es etwas Tüchtiges zu eſſen und zu trinken gibt.

Runen ſchneiden und Loſe werfen — das tun ja ſelbſt jene hohen Weſen, deren Bedeutung für Weltanſchauung und Schickſalsglauben der Germanen man ſo hoch zu bewerten pflegt: die Nornen. Sie begegnen in unſeren Quellen nicht ſo ſehr oft; und wo ſie vorkommen, ſind ſie nicht ſtets die geheimnisvollen Schickſalsſchweſtern, die eigentlich über Gott, Welt und Menſchen das letzte Wort zu ſagen haben.

Sie ſind von Haus aus vom Schlage jener Matronen und Diſen, die von den Frauen zu Hilfe gerufen werden. Ein paar Eddaſtrophen, wunderlicherweiſe dem jungen Sigurd und dem ſterbenden Fafner in den Mund gelegt, zeigen ihre ſegensreiche Tätigkeit bei der Geburtshilfe. Wir erfahren auch, daß es Nornen in jedem Bereich gebe: von Aſenart, Alfenart, vom Zwergengeſchlecht. Snorri erweitert noch: die Nornen ſind verſchiedener Abſtammung und je nachdem böſe oder gut. Allenthalben in der Welt braucht man Geburtshelferinnen.

Wir kennen die Dreizahl ſolcher mütterlicher Weſen von alters her, aber bei den Nornen iſt recht gut möglich, daß ſie erſt ſpät unter dem Einfluß von Parzen und Moiren durchgedrungen iſt. Jene Eddaſtelle

weiß noch von einer größeren Menge. Sicher aus dem klaſſiſchen Altertum ſtammt die Vorſtellung des Spinnens und des Seiles, das ſich weit über die Lande zieht. Es begegnet in wirkungsvoller Aufmachung zu Beginn des theatraliſchſten aller Eddalieder, des erſten Helgigedichts. Altererbt iſt dagegen ſicher die Vorſtellung, daß die Nornen an die Wiege des Neugeborenen treten; ſo geziemt es fürſorglichen Haus- und Muttergottheiten. Man hat ſogar ganz nüchtern gemeint, die Dreiheit ſamt dem Säugling ſeien Urahne, Großmutter, Mutter und Kind; alſo die ſegnende weibliche Ahnenreihe.

In ernſterem Licht erſchienen die Nornen, wenn wir ihre Namen betrachten. Allerdings ſind auch dieſe wieder verſchieden alt. Wir haben den Eindruck: das älteſte, und wohl gemeingermaniſch, iſt Wurd (engliſch Wyrd, nordiſch Urdr). Unabhängig von den Nornen war ſie wohl eine frühe Verkörperung des Zukünftigen, eine Art Schickſalsdämon; nicht unbedingt im böſen Sinn, denn das früheſte deutſch kennt noch die beſondere Zuſammenſetzung wêwurt, Wehegeſchick; aber doch in der Bedeutung des Unentrinnbaren und inſoferne Verhängnisvollen. Später trat neben ſie ein Weſen, deſſen Namen ſich von ſollen herſchreibt, wie jener von werden: Skuld; ſollen aber nicht im Sinn von müſſen, ſondern von ſein werden, und nicht in unſerem Sinn Schuld, ſondern in der Bedeutung Zukunft. Die jüngſte Geſtalt führt den klügelnden Namen Verdandi, Werdende oder Werdendes, ſo daß die Dreiheit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft leidlich herauskommt. Skuld iſt zuerſt als Walküre bekannt, vielleicht verdankt ſie es ihrer Rolle als Todeskünderin, daß ſie zur Zukunft überhaupt wurde und zu einer Göttin des Verhängniſſes. Alterswert beſitzt wie geſagt nur Wurd, ſie allein läßt die ganze Nornenherrlichkeit ernſt nehmen und zeigt, daß die Vorſtellung vom Schickſal außerhalb des göttlichen Machtbereichs bei den Germanen ſtark genug war, um perſönliche Geſtalt anzunehmen.

Wenn die Norne angerufen oder genannt wird, ſo geſchieht dies meiſt in ganz beſtimmter Lage oder aus ganz beſtimmter Seelenverfaſſung heraus. Dann nämlich, wenn dem Menſchen etwas beſonders Hartes, Sinnwidriges entgegentritt, ein Geſchick, das ihn an Gott und Welt verzweifeln laſſen möchte. Wir kennen vier Stellen der Art, die ſtarke Zeugniskraft beſitzen, weil ſie der Heldendichtung angehören, und z. T. der ſehr frühen.

Es gibt zwei altgotiſche Heldenlieder, die im Geſchehen des 4. Jahrhunderts wurzeln und wohl auch nicht viel jünger ſind. An beider Ende wird die Norne genannt, beide Male von tief erſchütterten und zerwühl-

ten Menſchen, deren Hand ſchwere Tat begangen hat, und die dafür nicht ſich ſelbſt, ſondern das böſe Geſchick verantwortlich machen möchten. Hamdir und Sörli müſſen ſterben, weil ſie nur zwei waren, um Jörmunrek zu morden, und nicht drei. Den Bruder Erp haben ſie vorher im Zorn getötet. „Uns reizten Nornen, verführten uns zum Morde" (Es ſteht allerdings disir da — aber wer ſollte ſonſt gemeint ſein!) Der ſiegreiche Held des Hunnenſchlachtliedes, Angantyr, ſteht am Schluſſe ebenfalls über der Leiche des Bruders: „Ein Fluch traf uns, Bruder, dein Blut hab ich vergoſſen, nie wird das ausgelöſcht, Unheil ſchuf die Norn."

Der Hildebrand des althochdeutſchen Heldenlieds ruft zwar nicht die Norn an, denn er iſt Chriſt; als aber auch er in die ungeheure Notwendigkeit gerät, Verwandtenblut vergießen zu müſſen, da nennt er den Namen des alten Verhängnisdämons: Wêwurt skihit, Wehegeſchick geſchieht. Der nordiſche Hildebrand, ein halbes Jahrtauſend jünger, gibt ſich noch als Heiden, und als auch er im Kampf mit dem Bruder geſtanden und die Todeswunde empfangen hat, da bekennt er: „Niemand wendet der Norne Spruch."

Es kann kein Zufall ſein, daß unſere älteſten und beſten Belege für den Nornenglauben ſo ähnlicher äußerer Lage entſprungen ſind; in ſeiner neuen „fataliſtiſchen" Geſtalt muß er danach ſchon gotiſch geweſen ſein. Wo auch wir nicht von Geſchick, Fügung u. dgl. ſprechen würden, ſondern vom Verhängnis, da trat dem germaniſchen Altertum die Norn ins Spiel. Sie ſteht nicht hinter jedem Todeshieb, der gegeben oder empfangen wird. Wenn man ſchaudernd von dem Ungeheuern erfaßt wird, da ſpürt man ihre Hand. Wo namentlich irdiſche Bande zu zerreißen drohen, als deren Bürgen man die Götter anſah, die Bande von Sippe, Freundſchaft und Staat, da braucht man die außergöttliche Kraft.

Das Empfinden dafür ſcheint ſich freilich abgeſchliffen zu haben. Am Schluß desſelben Hamdirliedes finden wir die Norne ſchon als gewöhnliche Todesgöttin in dem Satz: „Niemand ſieht den Abend, wenn die Norne ſprach." Aus ähnlichem Geiſt ſagt eine Runeninſchrift des 11. Jahrhunderts: „Die Nornen beſtimmen das Gute und Böſe, mir haben ſie großes Leid beſtimmt."

Von dieſen Nornen, die das Unvorhergeſehene, das Grauſame des Menſchengeſchicks, abgeſchwächt dann auch das natürliche Todesverhängnis und überhaupt jede günſtige und ungünſtige Fügung beſtimmen, iſt immer noch ein weiter Weg zu den Schickſalsgewaltigen, die in der Vorſtellung vieler leben, zu jenen Nornen, die das übermächtige Geſchick bedingungslos verkörpern, namentlich auch gegenüber den Göttern. S i e

verdanken ihr Daſein dem Mißverſtehen einer Stelle in dem meiſt mißbrauchten eddiſchen Gedicht, der Völuſpa.

Da glaubte man die Tritte des Verhängniſſes, das die Götter überkommt, dröhnen zu hören. Die Aſen, ſo las man heraus, waren vergnügt und beſchäftigten ſich mit nützlichen und angenehmen Dingen, „bis drei Mädchen kamen, über die Maßen mächtig, aus Rieſenheim". Das Gedicht erzählt dann viele Strophen lang von anderem, um endlich fortzufahren: „Dorther (nicht aus Rieſenheim, ſondern vom Urdbrunnen) kamen Mädchen, vielwiſſende, aus dem Saal, der unter dem (Welt)baum ſteht. Urd hieß die eine, die andere Verdandi — ſie ſchnitten in Scheite —, Skuld die dritte. Sie trafen Beſtimmungen, ſie kieſten das Leben den Erdenſöhnen, das Schickſal der Menſchen."

Hier iſt klar die jüngere Nornenauffaſſung dargelegt, die ſich von jener altmütterlichen wie von der altheldiſchen ſcheidet und auch am Anfang des Helgiliedes in Erſcheinung tritt. Die Nornen ſind es, die das Leben der M e n ſ ch e n vorherbeſtimmen und lenken. Ein Geſchäft alſo, mit dem die Götter unmittelbar nichts zu tun haben. Wir ſagten ſchon: ſie ſind darin viel menſchenferner als die Götter der Griechen.

Niemals zeigen die Götter irgendwelche Macht über die Nornen; wenn in Hellas der Zwieſpalt der Vorſtellungen den Gipfel erreicht und Zeus auch als Moiragetes, als Führer der Moiren oder Parzen erſcheint, Odin iſt nie Nornenherr geworden.

Aber auch davon iſt nicht die Rede, daß die Götter irgendwie den Nornen unterſtehen. Man wird bemerkt haben, daß nicht die geringſte Nötigung beſteht, jene drei Rieſenmädchen der Völuſpa den Nornen gleichzuſetzen, und zum Glück macht ſich die Forſchung von dieſem alten Vorurteil auch mehr und mehr los. Man nimmt mit Fug eine Lücke in dem alten Gedicht an, durch die uns nähere Nachrichten über jene Rieſinnen entgangen ſind. Aber ſelbſt wenn die Nornen als Rieſinnen galten — nichts berechtigt zu der Annahme, daß ihr Erſcheinen nun wie die goldene Zeit ſo auch die Vorherrſchaft der Götter bricht, und daß jetzt an Stelle der Aſen das Verhängnis die Herrſchaft übernommen hat. Wohl ſehen wir dieſen Augenblick in dem großen Weltbild des chriſtlich angehauchten Dichters herankommen. Aber was Götter und Welt auf die Bahn des Unheils bringt, das iſt nicht ein ungreifbares und unbegründetes Verhängnis, ſondern eine ganz beſtimmte Schuld. Und ſ i e war ſicher nicht germaniſch. Der heidniſche Glaube hatte keinen Grund, die Götter ihre Herrſchaft an ein Verhängnis verlieren zu laſſen.

Es lag uns hier an der Entwirrung der mannigfaltig ſich kreuzenden

Fäden der altgermaniſchen Schickſalsvorſtellung; an dem Beweis, daß wie ſtets die reichen Möglichkeiten und Wirklichkeiten unſerer alten Religion nicht mit der einen kahlen Formel zu erſchöpfen ſind. Wiederum, möchte uns ſcheinen, offenbart ſich hier die nahe Verwandtſchaft germaniſcher und helleniſcher Glaubenshaltung. Blinde „Fataliſten" ſind beide nicht geweſen, Germanen noch Griechen, und haben ſich durch das Schickſal, das ſie mannigfach aufwühlte und zum Nachdenken zwang, ihren Götterglauben nicht verkümmern laſſen.

Das eigentlich „erlöſende Wort" aber läge in dieſer Richtung: Die Germanen ſind bei ihrem Eintritt in die Geſchichte ein junges, vorwärtsdrängendes Volk. Der Erfolg, den ſie in einem halben Jahrtauſend erringen, iſt überwältigend, berauſchend; ſie haben die damalige Welt erobert und aus den Angeln gehoben. Soll zwiſchen Welterleben und Weltgefühl irgendeine Einheit beſtehen, ſo kann dieſem Volk ein laſtender, bedrückender Schickſalsglaube nicht geeignet haben. Und wieviel mehr würde das für die Wikinger gelten!

Man beruft ſich vergebens auf die Heldendichtung. Heldenlos iſt, zu fallen. Kriegerart, zu dieſer nahen Möglichkeit ruhig Stellung zu nehmen. Die Heldendichtung zeigt ihre überhöhten Menſchen nicht im gefaßten Hinnehmen des alltäglichen Schickſals, zu dem auch der Schlachtentod gehört, ſondern im Kampf mit dem Ungemeinen, kaum Faßbaren. So wenig es an der Tagesordnung war, daß ſich nahe Sippen erſchlugen, ſo wenig ſind die Schickſale eines Angantyr, Hamdir und Hildebrand Abbilder germaniſchen Geſchehens und Fühlens überhaupt. Und wären ſie es ſelbſt — ſie erſchöpft die Wirklichkeiten auf keinen Fall. Längſt nicht alle germaniſchen Heldenlieder haben tragiſch geſchloſſen. Sieghaftes Gelingen, befreiter und hochgemuter Jubel war a u ch ein Ende, genau wie der ruhmvolle Tod. Wenn u n s die Völkerwanderung im großen geſehen ein tragiſches Schauſpiel dünkt, bei dem unendlich viel Volkskraft geopfert wurde, die Germanenkreiſe, deren überquellendem Lebensgefühl die erſte große Dichtung entwuchs, haben ſicher ganz anders empfunden. Und wo ſie tragiſches Schickſal geſtalteten, taten ſie es gewiß nicht mit dem Anſpruch, i h r Leben, das Leben überhaupt darzuſtellen.

Woher will man alſo die Gewähr für dies „primär tragiſche" Weltgefühl, die laſtende Schickſalsgewißheit gewinnen, die man bei unſeren Vorfahren vorausſetzt? Vor dem 10. Jahrhundert ſpricht das Germanentum niemals ſo deutlich zu uns, daß volle Gewißheit möglich wäre, und a l s es endlich ſpricht, da iſt es nicht mehr ganz es ſelbſt. Warum wehren wir uns dagegen, daß der Deutſche des 10. und 11. Jahr-

hunderts, der immer mehr in den Fluten der Gerichtserwartung und Höllenangst versinkt, der Deutsche überhaupt sein soll, wenn wir den Nordländer der gleichen Zeit und Weltstimmung so gläubig als „den" Germanen gelten lassen? Nur deshalb, weil diese Weltuntergangsfurcht noch ein fadenscheiniges heidnisches Mäntelchen trägt? Sie weiß doch hinreichend von Sünde, Schuld, Vergeltung, Gericht.

Wir verkennen nicht die Großartigkeit des isländischen Weltuntergangsbilds; aber was europäisches Weltgefühl des 10. Jahrhunderts an ihm ist, darf nicht als ursprünglich germanische Seelenhaltung ausgegeben werden. Wir leugnen, daß „das Schicksal" vor dem 10. Jahrhundert diese bestimmte Gestalt hatte, leugnen, daß der Germane von jeher durch seine Wucht zu Boden gedrückt wurde, durch hellsehendes Wissen von dem Furchtbaren, Unvermeidlichen erfüllt war. Das Gespenst eines unheimlichen Untergangs stand über ihm so wenig wie über dem lichteren Hellenen. Nur ein hochgemutes, von Glauben an sich und seine Ewigkeit erfülltes Volk konnte mit solchem Gelingen gesegnet sein.

4. Gott und Sittlichkeit.

Die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Sittlichkeit hat zweierlei Bedeutung: besitzen und verkörpern die Götter selbst die Sittlichkeit — und: verpflichten sich die Gläubigen zu ihr? Man kann den Gegensatz auch *so* fassen: verlangen die Götter Sittlichkeit von den Menschen oder die Menschen von den Göttern?

Die Götter als Verkörperung der Sittlichkeit, das würde voraussetzen, daß ein Volk über die Sittlichkeit viel nachgedacht und sich bestimmte Vorstellungen gebildet hat, deren Vollendung es in seinen Göttern ausgedrückt sieht. Das Maß der Bewußtheit des Sittlichen ist aber kein Gradmesser für seine Höhe. Ein Volk kann sittlich so hoch stehen, wie wir es — und nicht nur auf die Gewähr des Tacitus hin — von den Germanen voraussetzen, und doch keine „Moral" haben, d. h. keine bewußte, abgezogene und in Regeln gebrachte Sittenlehre.

Die germanische Gottheit ist nicht dadurch entstanden, daß man sich jenseits der Wolken ein sünden- und fehlerfreies Wesen erdachte und ihm nachzueifern suchte. Dazu fehlen alle Voraussetzungen; vor allem das Verständnis für den Begriff der Sünde, und auch für den moralischen Fehler. Der Germane kannte nur einen menschlichen Fehler: die Unbrauchbarkeit. Er war darin nicht engherzig, und ein schöner Eddaspruch

drückt aus, daß auch noch der Siechе, der Lahme und Blinde im Leben Nutzen ſtiften und Freude finden kann. Nur wer dem anderen gar nichts leiſten will oder kann, iſt ihm minderwertig. Umgekehrt: wer zum Beiſtand am meiſten befähigt iſt, in allen Lagen und gegenüber jeder feindlichen Kraft, der iſt dem Germanen am wichtigſten. Und das eben iſt der Gott. Nicht der Fehlerfreiſte, ſondern der mächtigſte Helfer.

Was wir hier von den Germanen mutmaßen, konnte faſt ebenſo geſagt werden über die älteſte ariſche Religion; vor allem über die des Veda. Sie iſt ohne Moral. Die im Leben verwirklichte Sittlichkeit iſt noch nicht zum bewußten Grundſatz geworden. Der Gott iſt kein Ausdruck einer „ethiſchen Idee", ſondern vor allem ein ſtarker Freund. Die Sittlichkeit erwuchs in der Geſellſchaft, an den Fürſtenhöfen, nicht in der Religion, in den Tempeln. „Nicht die Götter haben das Sittliche gelehrt, ſie haben es von den Menſchen gelernt." Wir ſind hier ſicher auf der Spur indogermaniſchen Fühlens, und die Germanen haben auch ſo empfunden.

Trotz vielem älteren, ſeltſam Gewordenen und vielem Jungen, märchenhaft Ausgeſchmückten ſind die Götter das Abbild hochſtehender irdiſcher Kreiſe. Gewiſſe Tugenden, von dieſem Staats- und Geſellſchaftsleben vorgeſchrieben, ſind den Göttern ſo ſelbſtverſtändlich wie dem germaniſchen Kriegeradel. Jene berühren oft wie das Abbild einer Schar germaniſcher Edelinge, in der von den einzelnen dieſer und jener Vorteil und Nachteil zur Schau getragen wird. Njörd iſt zwar ‚makellos', aber eine ſittliche Tugend als kennzeichnende Eigenſchaft wird bei keinem Gotte hervorgehoben; es ſei denn die Tapferkeit, die Edelingstugend ſchlechtweg. Nicht einmal die Gerechtigkeit, beim Sagabauern gern geprieſen, iſt eine Göttertugend, und es iſt kein beſonderer Gott für ſie da, obſchon Mars Thingſus und Forſeti nach dieſer Richtung weiſen könnten. Wieder werden wir an die indiſchen Götter gemahnt, von denen ihr Geſchichtsſchreiber geſagt hat, ſie zeigten jenes Mittelmaß von Gutheit und Geradheit, wie es zum rechten Mann und ſo auch zum rechten Gott gehöre. — Von den Griechengöttern aber leſen wir in einer neueren Darſtellung: ſie ſeien gewöhnlich gütig, manchmal aber auch böſe. Sie zwingen uns alſo zum Verweilen.

Die Unmoral der Olympiſchen wird in Altertum, Mittelalter und Neuzeit unendlich oft erörtert. Das iſt vor allem die Folge der unerhörten Freiheit, mit der ſich ſchon die homeriſchen Gedichte ihnen gegenüberſtellen. Ihnen iſt nichts Menſchliches fremd, weder im Geſchlechtlichen noch im Umkreis von Treu und Glauben. Daß es ſich um Dichtung han-

delt, entlaſtet Götter und Gläubige nur ſcheinbar: dieſe Dichtung wurde ja nicht mit frommer Entrüſtung unterdrückt, ſondern trug einen einzigartigen Erfolg davon. Man darf nicht überſehen, daß es ſich trotzdem um eine Ausſchweifung, um ein übermütiges Überquellen allzu irdiſcher Jenſeitsvorſtellungen handelt; die Gegenbewegung, ſchon früher einſetzend als man gewöhnlich glaubt — Heſiod iſt ihr erſter ernſter Zeuge — zeigt das tiefe ethiſche Bedürfnis auch des Hellenen; ſein Streben, Götter ſo zu ſehen, daß ſie ſich nicht nur der herkömmlichen Glaubensübung der „Euſebeia", ſondern auch des andachtsvollen Aufblicks der Gläubigen würdig erweiſen.

Das Hellenentum und ſeine Götter kennzeichnet eine ſchrankenloſe Neigung zur geiſtigen und ſittlichen Freiheit. Man erklärt ſie mit beider, der Götter und Menſchen, nahem Verhältnis zur Natur. Man dürfe, ſo ſagt man uns, die griechiſchen Götter nicht unmoraliſch nennen, ſie ſeien viel zu natürlich und naturnah, als daß ſie dem Moraliſchen den höchſten Wert zuerkennten. Anderswo lieſt man: „Dieſe Religion iſt ſo natürlich, daß die Heiligkeit keinen Raum in ihr hat" (gemeint iſt die Heiligkeit im chriſtlichen Sinn der Reinheit und Sündloſigkeit).

Damit iſt auch ein geſchichtliches Verhältnis bezeichnet: als ehemalige Naturgötter haben ſich die Olympier zum guten Teil noch nicht recht den menſchlichen Regeln von Sitte und Recht zu unterwerfen gewußt. Dieſe Auffaſſung kann für uns wichtig werden. Auch unſere Götter beſtehen, namentlich in der Darſtellung der Dichter, vor den gewöhnlichen ſittlichen Maßſtäben ſchlecht. Wir haben zu fragen, ob auch hier Naturnähe ſchuld iſt, oder was ſonſt, und ob die mangelnde Moral der Götter auch auf ihre irdiſchen Bekenner einen Schatten wirft. Suchen wir alſo zunächſt eine Antwort auf die erſte der beiden Fragen, von denen wir ausgingen: wie ſteht es mit der Moral der Götter in den Augen der Sterblichen? Was denken und glauben ſie auf dieſem Gebiet von ihren hohen Oberherrn?

Es gibt Religionen, die unter den himmliſchen Mächten ſcharf ſcheiden zwiſchen guten und böſen; beide ſind Götter, gleich an Macht und Anſehen, beide wollen geehrt ſein. Dieſe Glaubensformen haben natürlich den ſündloſen Gott zum Ideal erhoben und ihm den laſterhaften gegenübergeſtellt. Sie ſind vor allem im vorderen Orient zu Hauſe, bei den Semiten, haben dann aber auch die bekannteſte Erſcheinungsform der perſiſchen Religion ergriffen, die zoroaſteriſche; ſie iſt darin unariſch.

„Ariſch" wäre wieder, daß das und der Böſe innerhalb des Götterbezirks keine Stätte fände. Man ſchafft damit das Böſe nicht aus der

Welt, aber man ſammelt es auch nicht in dem einen, perſönlichen Böſen und räumt zum mindeſten dieſem keinen Götterrang ein.

Wir wiſſen längſt, daß das bei den Germanen ſo iſt. Sie kennen keinen böſen Gott und das Böſe nicht als Gott. Moraliſch geſehen freilich gibt es böſe Weſenszüge und Taten bei den Göttern in Fülle.

Die „Sünden" der Götter ſchwellen natürlich empor, als das Gefühl für die Sünde friſch empfangen und entwickelt worden iſt; in der Bekehrungszeit alſo. Aber nicht erſt geiſtliche Gehäſſigkeit hat dem Gott alles ſittlich Abſtoßende aufgebürdet. Es gab auch ein verfeinertes heidniſches Gefühl für Sittlichkeit, dem die Haltung der alten Götter nicht mehr genügte; man gab freimütig zu, worin jene gefehlt haben, unterſtrich aber auch ſtark die Sühne, die ſie dafür leiſteten. So beſchreitet die ſittliche Bemängelung der germaniſchen Götter zwei Stufen, deren eine am beſten durch das Eingangsgedicht der Edda, der Seherin Weisſagung, vertreten iſt, die zweite durch den ſchonungslos götterfeindlichen däniſchen Gelehrten und Geiſtlichen Saxo. Bemerkenswert iſt, wie feinfühlig der große Isländer Snorri, der Geſchichtsſchreiber der heidniſchen Religion, ſich zurückhält.

Der Erzſünder unter den Göttern iſt Odin. Seine Unzuverläſſigkeit, wie wir ſchon ſahen, verbot, ihn jemals zum fulltrui zu machen. Man warf ihm überdem vor: Gewalttätigkeit, Ungerechtigkeit, Meineid, verruchten Zauber, zügelloſe Geilheit.

Die Edda, mit Ausnahme eben der Völuſpa, behandelt dieſe Dinge noch mehr ſpielend, jedenfalls fügen „Lokis Zankreden" und „die Sprüche des Hohen" dieſe Eigenſchaften mit einer gewiſſen Unbefangenheit in das Geſamtbild des Gottes ein. Andere nehmen hier Anlaß, an der Göttlichkeit Odins zu zweifeln, und die Völuſpa ſieht in Gewalttat und Meineid die große tragiſche Verſchuldung der Götter überhaupt. Dem Graubartslied wird Odin ganz zum Weiberhelden. Zur wahrhaft unſittlichen Frivolität ſinkt der Gott nur dort herab, wo er ſich ſeiner Neidingstaten frech rühmt, beſonders des Betrugs an Gunnlöd und des falſchen Eides, mit dem er ſich damals der Verantwortung entzogen hat.

Unſere beiden Sittenrichter, der eddiſche Dichter und Saxo, laſſen ihn von Strafen ereilt werden. Sie heißen dort Angſt, Not und Untergang, hier zeitweilige Entthronung und Landesverweiſung. Es iſt kaum zu bezweifeln, daß in dieſer Strafe wie in ihrer Begründung, dem ſchamloſen Verhalten gegen Rinda, der isländiſche Roman dem Dänen vorausgegangen iſt. Wir verweilen im übrigen auch hier nicht bei der Läſter- und Laſterdichtung des Nordens. Dem germaniſchen Feſtland ſcheint der

Frevler Odin fremd, und auch in England hat man nur Unbeſtimmtes von ihm gehört.

Nächſt Odin ſind göttliche Frauen am ſchwerſten belaſtet; die beiden Hauptgöttinnen der Germanen, die für manche Forſcher weſensgleich ſind: Frigg und Freyja.

Die Göttermutter teilt und überbietet die Hinterhältigkeit ihres Gatten — zweimal übertölpelt ſie ihn — und bricht ihm dazu die Treue. Wenn Saxo berichtet, ſie habe ſich ſelbſt für den Beſitz eines koſtbaren Kleinods preisgegeben, ſo iſt er freilich im Irrtum; die Geſchichte handelte urſprünglich von Freyja, der ſie auch eine isländiſche Quelle anheftet. Hätte man um 1000 dieſes Vergehen der Frigg gekannt, der Spötter Loki würde in ſeinen Zankreden nicht verſäumen, es ihr vorzuwerfen. Er weiß jenes andere: als Odin abweſend war, hat die Gattin ſeinen beiden ſtellvertretenden Brüdern angehört.

Freyja bekommt an vielen Stellen der Dichtung den Vorwurf zu hören, ſie ſei vergjarn, mannstoll, und wenn wir Loki glauben, ſo gibt es keinen Gott, mit dem ſie nicht gebuhlt hat. In enger Berührung mit ihrem irdiſchen Verehrer Ottar trafen wir ſie ſchon im Hyndlalied.

Dieſe Dinge wurden aber nicht von Dichtern erſonnen, ſie ſind geglaubt worden, und auf die Mannstollheit bezieht ſich jener Spottvers, der um 1000 auf Freyja gedichtet worden iſt. — Nicht nur der Hohn des frechen Zweiflers, die Verwunderung des Gläubigen über ſeltſame Göttermär ſpricht aus den Stellen, die von den widernatürlichen Liebesbünden der Vanen handeln. Freyja buhlt mit ihrem Bruder, der wie ſie ſelbſt aus einer Geſchwiſterehe ſtammt.

Wahrſcheinlich teilte Freyja noch ein zweites Laſter Odins: von ihrer eigentümlich vaniſchen Zauberkunſt berichten die Quellen; iſt ſie aber mit den Gullveig und Heid der Völuſpa ein und dieſelbe, ſo hat ſie ausgeſprochen verruchten Zauber getrieben. Die Hexen mögen von ihr abſtammen und den nächtlichen Ritt gelernt haben.

Große Frevel und Frevler gibt es ſonſt unter den Göttern nicht. Daß alle Aſinnen von Lokis Schmähung getroffen werden, und daß Thor in der Hitze vertragsbrüchig wird, das bedeutet neben den ‚Sünden' der anderen nicht allzuviel. Auf Thor und Frey fällt ſonſt kein förmlicher Makel, wenn auch jener auf mannigfache Weiſe verlacht und dieſer wegen ſeiner übermäßigen Verliebtheit herb getadelt wird.

Es iſt an der Zeit, ſich nach der Erklärung für dieſe Verfehlungen der Aſen umzuſehen. Sie ſind weder nur ſpäte Verzerrungen, noch Beweiſe für einen ſittlichen Tiefſtand dieſes Glaubens.

Wir haben ein Vorbild für den germaniſchen Himmel und ſeine Bewohner bei den Menſchen auf der Erde gefunden; dennoch darf man ſich ihn nicht zu erdenähnlich vorſtellen. Asgard entſtand nicht einfach dadurch, daß man die germaniſche Siedlung mit Halle, Baum und Quelle und den germaniſchen Fürſten ſamt Sippe und Gefolgſchaft in den Himmel verſetzte. Die Schar der Hohen enthält manches Glied, ihr Leben manchen Brauch, die ſich irdiſcher und verſtandesmäßiger Erklärung ganz entziehen, auf hohes Alter weiſen oder in weite räumliche Fernen, und ſich dem Kreis germaniſcher Anſchauungen und Gedanken oft ſchwer einfügen. Nichts falſcher, als mit gemeinen irdiſchen Maßſtäben an die Götter heranzutreten.

Man hat ſich verwundert über die Zahl nicht ſtets harmloſer Liebesgeſchichten, die ſich an die germaniſchen Götter hängen in einer Zeit, wo man das germaniſche Leben von ſolchen Lüſten und Taten noch frei glauben darf. Dieſe Fabeln ſind aber nicht germaniſch; ſie gehören zu dem alten Vanenerbe, das ſchon ſehr früh Eingang in den germaniſchen Landen fand und ſich in wunderlichen gottesdienſtlichen Formen niederſchlug. Die Fruchtbarkeitsreligion brauchte den Übergang von pflanzlicher zu menſchlicher Begattung und Fortpflanzung gar nicht erſt zu ſuchen. Wir kennen das rieſige Zeugungsglied des Wachstumsgottes Fricco in Uppſala. Er war kein Priap, ſein Glied ein Sinnbild der Fruchtbarkeit, nicht der Geilheit, aber die Auslegung nach dieſer anderen Seite hin drängte ſich ſpäteren, naturferneren Geſchlechtern auf.

Die Befruchtung der Erdgöttin durch den Himmelsgott iſt für vaniſche Frömmigkeit der Anfang des Lebens. Dieſer erhabene Vorgang wiederholt ſich in zahlloſen Ortsgeſchichten vom Herabkommen eines Gottes zu der Göttin des Landbezirks. Bemächtigten ſich erſt menſchliche Neugier und Erzähltrieb dieſer Überlieferungen, ſo gab es keine Schranke mehr für die Häufung von Liebesgeſchichten auf den alten Himmelsgott und die alte Erdmutter. Beider Rollen übernehmen in der germaniſchen Götterdichtung Odin und Freyja. Einſt mochten es andere ſein, Ull oder Ty und Nerthus. Aber davon verlautet höchſtens in Ortsnamen etwas. Odin teilt das neidenswerte Los des Zeus, als der große Frauenheld und Verführer ſich überall in der Welt durchzuſetzen, Freyja das Leidenslos der Aphrodite und der verwandten orientaliſchen Göttinnen: ſie iſt allen preisgegeben und hat mit Schmerzen des Geliebten zu harren, denn nicht zu jeder Zeit neigt ſich der Gott der Befruchtung zur Erde nieder, und es gibt lange Monate, während deren ſie brach und unfruchtbar daliegt. Das iſt die Wurzel der Odfabel.

Ebenſo alt, vielleicht älter als die heilige Hochzeit iſt die Vorſtellung, daß die Erde nicht des anderen, des Befruchtenden bedarf, um trächtig zu werden und zu tragen. Dem Orientalen iſt die große Erdmutter zweigeſchlechtig, und auch bei unſeren Vorfahren trafen wir jenen Tuiſto, der Mann und Weib zugleich iſt. Wohl möglich, daß Nerthus ehemals auch ein Zwitterweſen war, da ſie ja vor unſeren Augen das Geſchlecht tauſcht. Dieſe Vorſtellung iſt ebenſowenig nur germaniſch wie die ſeltſamen Kulthandlungen, namentlich die Sitte des vorgeblichen Geſchlechterwechſels auch bei den Verehrern der Götter.

Tacitus hat die fremde Mär von den Prieſtern in Weiberkleidern bei den Oſtgermanen vernommen. Wir hören noch das Staunen ſeines Gewährsmannes heraus. Der ihm von Nerthus berichtete, hat das Weſentliche verſchwiegen, aus Unkenntnis oder aus frommer Scheu: die heilige Hochzeit. Damals, das ſehen wir deutlich, waren ſolche Vorſtellungen und Bräuche den Germanen rein nur ehrwürdig. Sie kannten nicht Kritik, nicht Spott, nicht Abſcheu; veneror quia absurdum. War zu jeder Zeit die „Ärge" (zu arg), die widernatürliche Unzucht, dem Germanen das unbegreiflichſte aller Laſter, und rechnete er es ſchon dahin, wenn ein Mann Weiberkleider trug, jenen naharvaliſchen Prieſtern blieb ſicher jeder Vorwurf fern.

Unſere Denkmäler des germaniſchen Glaubens ſtammen aber größtenteils aus befangener und entarteter Spätzeit. Was dem Reinen einſt rein geweſen war, iſt es dem Unreinen nicht mehr.

Ein Stück aus Odins Läſterliſte iſt damit abgetan. Natürlich ſteckt nicht in allen ſeinen Geliebten die Erdgöttin; am eheſten noch in Freyja, Skadi, Rinda. Aber der Liſtige, der Meineidige, der Unzuverläſſige und der Zauberer ſind ſo noch nicht erklärt.

Wahrſcheinlich hängt dieſe beharrliche Trübung damit zuſammen, daß er noch vor dem Aufgabenkreis des Himmelsgotts den des Kriegsgottes mit übernommen hatte. Der Kampf heißt altnordiſch hödr, und einen Gott Höd zeigt uns die Baldrgeſchichte. Er iſt blind, und Jakob Grimm hat ſeinen Namen ganz wörtlich genommen: er iſt Kriegsgott, und als ſolcher blind. Die Vorſtellung von der Unberechenbarkeit nicht bloß, ſondern Wahlloſigkeit und Unzuverläſſigkeit des Kriegsglücks und, iſt es vermenſchlicht, des Kriegsgotts, findet ſich überall und iſt nur natürlich. Allerdings erſtreckt ſich Odins Unzuverläſſigkeit auf alle möglichen Gebiete, er iſt liſtiger Betrüger und ſein Betrug ſteht meiſt in ſehr naher Beziehung zu ſeiner Zauberkunſt. Unſer Altertum ſchon kannte ſchwarze und weiße Magie, und es iſt ſeltſam, daß der große Gott an beiden teil-

hatte. Man wird dem rätſelhaften und auch im Laſter großen Gottesbild nicht gerecht, wenn man alles, was aus gewohnter Sitte und Sittlichkeit herausfällt, als ſpäte Verleumdung und Verzerrung bezeichnet. Hier müſſen unſere Reinigungsverſuche einſtweilen innehalten. Wir rühren an die geheimnisvollen, vielleicht ſchon außergermaniſchen Urſprünge Wodans. Gewiß trägt auch er im Guten und im Böſen gleich den Vanen uraltes Erbe mit ſich.

Dem Himmliſchen, den er als parteiiſch, ungerecht und unzuverläſſig empfindet, wird der Gläubige am wenigſten das Recht einräumen, an ihn ſelbſt ſittliche Forderungen zu ſtellen. Es wird ſich nicht lohnen, dieſem Gotte zuliebe das Gute zu tun. Umgekehrt: unſittliches Handeln wird keine Beleidigung Odins geweſen ſein und ihn nicht herausgefordert haben.

Kann menſchliches Tun die Götter kränken? Nicht nur die ſemitiſche Religion mit ihrem eifrigen Gott bejaht dieſe Frage; hier ſcheint ſich auch das Griechentum auf die moraliſche Seite zu ſchlagen. „Es lebt ein Gott, zu ſtrafen und zu rächen" — dieſes Wort iſt nicht chriſtlich, es iſt griechiſch gedacht. Wir erleben es öfter mit: des Zeus Blitz erreicht den Frevler, der ſich dem irdiſchen Arm entzogen hat. Und noch öfter: die Götter fühlen ſich beleidigt durch Sterbliche, die ſich überhoch erheben. Die „Hybris" iſt ein götterwidriges Verbrechen; das allzukühne Wort, die allzugroße Tat fordern ihren Neid heraus. Ihn empfindet der altteſtamentliche Jahve auf den babyloniſchen Turm wie Leto auf den ſtolzen Kinderreichtum der Niobe. Der Menſch auf dem Weg zum Gott wird vom Gott geſtürzt. — Die Vorſtellung vom Neide der Götter tritt ſchon an einer Stelle der Odyſſee hervor und wird zur Zeit der Perſerkriege bei den Hellenen ganz geläufig. Für uns ein Zeichen kleinlichen Denkens über die Götter.

Wir haben nicht den Eindruck, daß ſolches Denken germaniſch war. Ebenſowenig wie keltiſch: von den Inſelkelten rühmt ihr Geſchichtsſchreiber, ihre Religion ſtehe hoch dadurch, daß ſie ſich die Götter weder betrügeriſch noch grauſam noch eiferſüchtig denke. Der Satz gilt mit der einen bezeichnenden Ausnahme, die wir kennen, auch für die Germanen.

Einen Tantalus enthält die germaniſche Göttergeſchichte nicht; die Mahnung: mit Göttern ſoll ſich nicht meſſen irgendein Menſch — bleibt hier ferne. Bjarki fällt nicht bei Lejre, weil er ſich unterfangen hat, es mit Odin aufzunehmen. Die Germanen ſtellen ſich in dieſen Dingen ihren Göttern weit unbefangener gegenüber als die Griechen. Wenn die ſkaldiſche Kunſtſprache bald nach 800 alle Menſchen planvoll zu Göttern umprägte, aus jedem Krieger einen Ty, Odin oder Baldr macht und

aus jeder Frau eine Freyja oder Gefion, ſo lag darin keine Spur von Anmaßung oder Herabſetzung der Götter.

Die ſtrafenden und rächenden Götter — das war dennoch eine germaniſche Vorſtellung. Nicht in dem Sinn, daß man ſich hätte fürchten müſſen, ihre Mißgunſt zu erregen. Zu nah trat ihnen nur, wer ihnen nicht das Ihre zukommen ließ und wer ſie läſterte. Wir kennen ſchon die furchtbare Enttäuſchung, die ſie all ihren Anhängern bereiteten, als ſie den frechen Bekehrern keinen Einhalt geboten, als ſie die heiligen Tiere, Bäume, Häuſer und Bildſäulen ungeſtraft zerſtören ließen. Die Tugend der Euſebeia ohne Zweifel verlangten die Götter von den Ihren und rächten ſich, wenn ſie fehlte.

Dafür aber, daß ein Gott ſich aufmacht, um den Sterblichen nach ſeinen allgemeinen ſittlichen Tugenden zu prüfen und ihn zu ſtrafen, wenn ſie fehlen, ſcheint unſere Überlieferung einen Fall, nur einen, zu kennen. Odins Schützling Geirröd iſt durch Frigg verdächtigt worden: er ſei ungaſtlich und knauſere gegenüber Beſuchern. Odin verhüllt ſich und ſucht ihn heim. Der Fremdling wird von Geirröd, den Frigg aufgeſtachelt hat, grauſam behandelt. Der Verdacht iſt beſtätigt, die Strafe folgt auf dem Fuß. Dieſe Geſchichte beweiſt aber nicht eine germaniſche Vorſtellung derart: die Oberen überwachen die Gaſtfreiheit der Menſchen und beſtrafen den Unholden. Denn erſtens iſt Geirröd nicht an ſich ein Frevler, ſondern Frigg hat ihn verleumdet und dann aufgereizt; zweitens: Odin rächt nicht das Laſter der Ungaſtlichkeit im allgemeinen, ſondern die eigene Schmach und Pein, die Mißhandlung des Gottes. Und ſchließlich: die Geſchichte, der Rahmen des eddiſchen Lieds Grimnismal, iſt jung und ausgeſprochen götterfeindlich.

Es bleibt dabei: die Götter ſind keine Sittenrichter, und ſo konnte der Germane gegen die menſchlichen Untugenden, die ihn auf Erden bedrücken und ſchädigen mochten, keine unmittelbare Hilfe bei ihnen finden. Der Neiding ging ſtraflos aus, ſolange er ihnen opferte, und der Verbrecher hatte von den griechiſchen Göttern viel mehr zu fürchten, als von den unſeren. Der Germane kennt keine Rachegötter und keinen rächenden Blitzſchleuderer Zeus. Die Götter verlangen von den Menſchen keine Sittlichkeit. Sie beſchäftigen ſich mit der Anklage und Verfolgung eines Mörders ebenſowenig wie der germaniſche Staat.

Wo aber der Staat ſich aufgerufen fand und ins Spiel trat, da waren auch die Götter betroffen. So loſe das Band zwiſchen allgemeiner Sittlichkeit und germaniſchen Göttern iſt, ſo eng iſt ihr Verhältnis zum R e ch t, ſeinem Weſen und ſeiner Pflege.

5. Gott und Recht.

Das Rechte und das Recht sind verschiedene Dinge. So begreift es sich daß die germanischen Götter, denen ein Verhältnis zum Rechten im Sinne des sittlich Vorbildlichen abgeht, Pfleger und Wahrer des Rechts sind. Ähnlich wie die hellenischen, aber in minder weitem Umgang; wir hörten ja: Rachegeister sind die germanischen nicht.

Die Stelle bei Tacitus, wo von der Bestrafung schwerer Verbrecher die Rede ist, hat man ohne volle Gewähr mit dem Götterglauben in nahe Beziehungen gebracht. Ein Beweis dafür, daß durch gewisse irdische Verbrecher die Götter beleidigt wurden und eine Sühne haben mußten, ist nicht zu erbringen. Wie ja auch die Vorstellung bei unseren Vorfahren nicht zu belegen ist, daß durch das Verbrechen eines einzelnen die Gesamtheit befleckt und mit dem Zorn der Götter behaftet ist. Die Schweden töten Olaf Holzfäller nicht, weil er durch allgemeine Unmoral die Götter beleidigt hat, sondern weil er ein träger Opferer ist. Opfer, die von Gemeinschafts wegen den Göttern dargebracht werden, etwa bei Mißwachs, Seuchen oder sonstigem Unglück, sind von dem allgemeinen Empfinden vorgeschrieben, daß man sich die Gunst der Hohen wieder erwerben müsse, nicht von dem Bewußtsein einer bestimmten Verfehlung oder allgemeinen Sündhaftigkeit.

So mag man auch den Verbrecher den Göttern dargebracht haben — aber nicht um die verletzte Gerechtigkeit zu sühnen und die Gesamtheit vor der Strafe zu sichern. Die Formen der Hinrichtung sind die bekannten des Götteropfers, namentlich die Todesart des Erhängens für die Verräter und Überläufer. Die ließ man also Wodan zukommen. Da man einen Totengott kannte, war das öffentliche und staatliche Töten kein Zunichtemachen, sondern die feierliche Übergabe an eine höhere Macht. Man glaubte nicht, daß sie seinerseits das Opfer noch weiter bestrafen werde. Die seltenen Fälle, in denen von Jenseitsstrafen die Rede ist — sie sind spät und sicherlich christlich beeinflußt — nehmen auf die Götter keinen Bezug.

Insofern allerdings kann man sagen, daß durch jene Hauptverbrechen — Tacitus nennt Hochverrat, Feigheit, Unzucht — die Götter beleidigt und herausgefordert wurden, als der Übeltäter sich durch sie außerhalb der Gemeinschaft stellte und damit außerhalb des Rechts. Die Götter waren Bürgen der Gemeinschaft, und diese Taten zerrissen das Band zwischen dem einzelnen und ihr. Die Himmlischen waren Hüter nicht des

Rechten, aber des Rechts. Sie ſind nicht beteiligt an der Bewahrung von Sitte und Sittlichkeit, wohl aber an der Findung und Bewahrung des Rechts als der Grundlage der Geſellſchaft und des Staates.

Das ſtärkſte Eingreifen der Götter in irdiſches Geſchehen iſt, neben der Verhängung des Todesloſes durch den Kriegsgott, ihre Tätigkeit als Richter. Sie iſt in den poetiſchen Quellen ſehr wichtig genommen, kommt aber nicht zu voller Klarheit.

Wir trafen die Götter zechend und ſchmauſend, Scheltreden wechſelnd, brettſpielend, bauend, zimmernd und ſchmiedend. All dieſe Tätigkeit galt ihrem geſchloſſenen innerhimmliſchen Leben und konnte für die Menſchen höchſtens vorbildlich ſein. Eine Beziehung zu irdiſchen Dingen muß aber angenommen werden, wo die Götter zu den Ratſtühlen (rökstólir) gehen und Recht ſprechen. Sie tun es zunächſt, wenn ſie wichtige himmliſche Dinge zu beſprechen haben, und ernennen dann wohl in irdiſcher Weiſe aus ihrer Mitte Schiedsrichter, die einen Fall ſchlichten ſollen. Im eddiſchen Thrymlied erleben wir eine Beratung mit, in der kein beſtimmter, ſondern der im Augenblick einfallsreichſte Gott den Ausſchlag gibt; es iſt Heimdall.

Daneben iſt aber die ausdrückliche Vorſtellung des Richteramts ſo oft und ſtark unterſtrichen, daß an einer Wirkſamkeit auf die Erde hinab nicht gezweifelt werden kann. In keiner ihrer Tätigkeiten ſind die Götter mit ſo irdiſchen Augen geſehen. Einem Isländer erſcheint der Gott Frey im Traum, wie er auf dem Stuhl des Richters ſitzt. Die Gerichtsſtühle namentlich und das zu Rate ſitzen ſind Einrichtungen des germaniſchen Dings. Desgleichen die Rolle des Vorſitzenden, des Richters im engeren Sinn, als der in den jüngeren Quellen Odin erſcheint; auch die Ausleſe einer kleineren Zahl von entſcheidenden Urteilsfindern aus den Dingleuten.

Die Götter in ihrer Geſamtheit und faſt jeder einzelne werden als Richter bezeichnet. Dabei tritt die Zwölfzahl bei Snorri beſonders hervor. Die zwölf Aſen nehmen Hochſitze ein, weil ſie zu Richtern beſtimmt ſind. Aufgabe der zwölf in Asgard iſt es, die Opfer zu leiten und unter den Männern Recht zu ſprechen. Der Gedanke liegt nahe, daß Richteramt und Zwölfzahl in einem alten Zuſammenhang ſtehen. Für das griechiſche Altertum hat ſich das wahrſcheinlich machen laſſen: der Zuſammenſchluß der zwölf Olympier ſcheint nach dem Muſter alter Richtergemeinſchaften erfolgt zu ſein. Es iſt höchſt zweifelhaft, ob ſich im germaniſchen Altertum gleiche Verhältniſſe vorfanden. Die Zahl der Gerichtsbeiſitzer ſchwankt, die Zwölfzahl iſt keineswegs das Übliche, wenn auch

z. B. für die späteren Franken bezeugt. So hat sie sich wohl auch hier nachträglich eingestellt.

Der Norden bietet mancherlei Zeugnisse für das enge Band zwischen Gott und Recht. Für den Skalden Egil sind Odin, Njörd und Frey diejenigen, die Recht gewähren. Nach dem Grimnirlied richtet Thor unter der Esche Yggdrasil. Der Gerichtsbaum, das ist auch eine Vorstellung, die der irdische Brauch bot. Von Baldrs Lande wird gesagt, daß dort die wenigsten Unheilstätten liegen, d. h. am mindesten Frevel vorkommen, und aus dem friesischen Gotte Fosite, den man nach dem Norden übernahm, machte man einen Forseti, einen Vorsitzer, der alle Streitigkeiten zu schlichten verstand. — Unter den Göttern, die als Richter und Rechtsfinder besonders genannt werden, fehlt Ty so gut wie ganz. Es mag aber sein, daß Snorri auch ihn in dieser Eigenschaft kennt, wenn er seine Weisheit besonders preist.

Die Götter sind eifriger als die menschlichen Richter. Traten die ‚echten' Dinge der Franken alle vierzig Nächte zusammen, verdichtete sich der Bedarf nach gebotenen Dingen bei den Alemannen auf acht Tage, so hält Thor jeden Tag Gericht. Der Welt Recht zu verschaffen, scheint danach eines der vornehmsten Geschäfte der Asen zu sein. Die Vermenschlichung geht aber nicht so weit, daß man von einer Gerichtsverhandlung gegen Irdische, von Anklage und Verteidigung etwas erführe. Das ist nur der Fall, wo Snorris Asen selbst als menschliche Würdenträger erscheinen.

Die Vorstellung von den richtenden Göttern ist, wie wir schon wissen, auch nicht in dem Sinn zu verstehen, daß die Menschen eine unmittelbare Lenkung ihres Geschicks oder eine sofortige Belohnung und Bestrafung ihres Tuns erwarteten und verlangten. Vielmehr beweist der Glaube an den himmlischen Richter nur, daß sich der Germane bei kaum einer irdischen Verrichtung in so enger Verbindung mit den Göttern gefühlt hat wie bei der Rechtsübung. Was er im Rahmen des Staates, der rechtlichen Gemeinschaft, tat, das tat er unter der besonderen Aufsicht und dem besonderen Schutz der Götter. Das beweist schon der Sprachgebrauch. Das Wort lög bedeutet Gesetz, rechtliche Gemeinschaft, und zu gleicher Zeit Glaube. Denn als im Jahr 1000 die Isländer nicht einig werden konnten, ob man das Christentum annehmen oder bei den Göttern verharren solle, sagt der Gesetzsprecher Thorgeir: „Wir müssen es so einrichten, daß wir alle einen Glauben (Gesetz — lög) haben; denn wenn der Glaube sich spaltet, dann ist auch der Friede zerrissen."

Auch die dritte große Gemeinſchaftshandlung war im germaniſchen Altertum göttlichem Schutz und göttlicher Leitung anvertraut, das Ding. Das übrige Leben ſtand auf einem eigenen Blatt, ihm blieben die Götter ferner, oder konnten es doch. Es mag daher kommen, daß die Unternehmungen einzelner und einer Ausleſe, etwa der Gefolgſchaft, von vorneherein der Götternähe entraten kann, und deshalb auch die Heldendichtung, die meiſt Gefolgſchaftsdichtung iſt, von den Göttern ſo weit abrückt.

Nicht nur die üblichen Weiheakte und die Beteiligung von Prieſtern bei den Dingverſammlungen hält die Vorſtellung der Gottnähe dieſes gemeinſamen Handelns, Fragens und Forſchens lebendig, wir haben hier auch Zeugniſſe des Altertums für die unmittelbaren Zuſammenhänge zwiſchen Rechtshandlung und Gott. Die Germanen beſaßen ſogar einen eigenen Gott des Dings; er iſt uns ſchon als Mars Thingſus auf dem denkwürdigen Stein am Hadrianswall entgegengetreten, und wir trafen in ſeiner Geſellſchaft die beiden Alaeſiagen. Aus ihren Namen wollte man auch die Beziehung zum Recht herausleſen: die großen Rechtſprecherinnen; aber die Erklärung iſt nicht ſicher. Verbürgter iſt die Beziehung der Einzelnamen Bede und Fimmelene zu Ausdrücken des frieſiſchen Rechts, zum Bedding und Fimmelding. Dieſe weiblichen Göttinnen ſind in ebenſo gelegentliche Beziehungen zum Rechtsbrauch getreten wie Ty; denn ſie haben auch andere Namen, die ſie ins Verhältnis ſetzen zu Kampf und Fruchtbarkeit. Es iſt alſo im Grunde wie in der Edda: die Götter ſind a u ch Richter und Rechtsſchützer. — Var (ſchon dem 9. Jahrhundert bekannt) und Syn, Göttinnen der Eide und der Ausflüchte vor Gericht, ſind daneben jüngere nordiſche Sonderſchöpfungen. Ob in der Form Dingstag für den dritten Wochentag (in einigen Gegenden, auch bei den Frieſen!) die alte Vorſtellung des Gerichtsgottes fortlebt, iſt ſtrittig.

Wozu bedurfte man der Götter, wenn man als Gemeinſchaft zuſammentrat und weltlichen Geſchäften oblag? Man bedurfte ihrer, das iſt offenbar die alte Vorſtellung, zur Rechtsfindung und zur Erforſchung des rechten Wegs bei den großen Fragen, die die Gemeinſchaft bewegten; namentlich bei der Frage nach Krieg und Frieden und was damit zuſammenhing.

Die Rechtsfindung wurde, wie bekannt, erſt ſehr ſpät an geſchriebene Rechtsbücher geknüpft, und auch die Übung des nordiſchen Altertums, die vor allem das Urteil der erfahrenen Kenner alter Entſcheidungen herbeiholte, iſt etwas Jüngeres. Urſprünglich war offenbar Rechtsfindung gleichbedeutend mit der Erforſchung des Götterwillens. Und es fand

deshalb eine förmliche Befragung ſtatt. Hierher gehört jenes Losorakel, von dem öfter die Rede war. Schon vor der berühmten Stelle der Germania, die es beſchreibt, tritt es uns bei Cäſar in der rauhen Wirklichkeit entgegen. Dreimal wird über den gefangenen Römer Procillus das Los geworfen, dreimal fällt es zu ſeinen Gunſten, und er darf leben bleiben. Nach einem Jahrtauſend wiederholt ſich genau derſelbe Auftritt bei den Frieſen und iſt in der Vita Willehadi beſchrieben. Auch hier der Losentſcheid über den Fremden, der diesmal ein Frevler gegen die Götter iſt, während jener nur Kriegsgefangener war; auch hier die dreimalige Willensäußerung der Himmliſchen und das Endergebnis: der Fremde wird verſchont. — Wir vermuten dieſen Zuſammenhang: wenn die Götter von den Menſchen ſo häufig um Entſcheidung angegangen wurden, ſo mußten ſie auch andauernd Urteile fällen. Und dazu beſteigen ſie in der Edda immerfort die rökstólir. Im Ausfall der Losbefragung tut ſich ihr Wollen den Menſchen unmittelbar kund. Zahlreich waren auch ſonſt die Fälle, in denen die Götter vor der Gemeinſchaft zur Kundgebung ihres Willens angehalten wurden. Die Dänen wählen vor unſeren Augen einen Führer durch das Los; die Götter alſo ernennen ihn, nicht das vernünftige Urteil der Geſamtheit. Es werden auch viele andere Wege beſchritten, um die Himmliſchen zum Sprechen zu bringen. Den Glauben an Vogel- und Pferdeorakel teilte der Germane mit dem römiſchen Feind. Die Art des Gottesurteils, der das Mittelalter gehören ſoll und die zu Anfang durch chriſtliche Geſetzgeber zögernd aus unſerem Altertum übernommen wird, iſt ſchon bei Tacitus belegt: der Zweikampf. Allerdings nicht zur Löſung von Rechtshändeln, ſondern als Vorentſcheid eines Maſſentreffens. Das Los der Geſamtheit wird durch den Ausfall eines Vorkampfs von Angehörigen beider Parteien vorweggenommen.

Man bedurfte aber endlich des Gottes auch noch aus einem anderen Grund, wenn es zu Verſammlung und Beratung ging; die Menge der Bewaffneten, vor Rechtsfälle geſtellt, die oft den einzelnen perſönlich angingen, mußte im Zaum gehalten werden. Das Dingfeld iſt eingehegt und während der Verſammlung herrſcht Friede; ein *heiliger* Friede, nicht von einer niederzwingenden irdiſchen Macht geboten, konnte allein die Trotzigen und Erregten bändigen. Der heilige Friede — eine ſchöne und notwendige Ergänzung zum Bilde des germaniſchen Weſens und Lebens, in dem man ſich die rauhen kriegeriſchen Werte und Sitten vorherrſchend denkt! Es konnte ebenſogut Pflicht ſein, Friede zu wahren, wie dreinzuſchlagen; alles zu ſeiner Zeit und an ſeinem Ort. Friede aber hielt man eben dort, wo man ſich im Bereich des Göttlichen wußte.

Die heilige Zeit kennen wir als eine wichtige Einrichtung des Vanenglaubens, die ſpäter wohl allgemein übernommen wurde. Es war dann rechtens, daß alle Waffen ruhten. Griechiſche Myſterienkulte kennen dasſelbe Gebot. Tacitus ſpricht zweimal von dem heiligen Frieden der Vanenbekenner: er herrſcht im Oſtſeegebiet zur Zeit der Nerthusumfahrt, und anders, noch weiter befriſtet, bei den Schweden, die offenbar zu gewiſſen Zeiten gezwungen waren, ihre Waffen abzugeben und in einem Hauſe durch einen eigens aufgeſtellten Beamten bewachen zu laſſen. Man bedenke, was es heißen wollte, daß die Geſamtheit der Krieger ſich für längere Zeit von der Waffe trennte! Der Gedanke des Gottesfriedens muß ſtarke Gewalt über dieſe Gemüter gehabt haben.

Feierliche Verrichtungen machten einen Ort zum umhegten, geſicherten Heiligtum; ſo vor allem der Gottesdienſt — zur Waffenablage iſt noch in den frühen chriſtlichen Holzkirchen ein eigener Raum vorgeſehen — und alſo das Ding. Damit beginnt die Verſammlung, daß es gehegt wird und der Friede feierlich verkündet. Nach Tacitus geſchah das noch durch den Prieſter, ſpäter durch den weltlichen Richter. Der Isländer ſpricht von vébönd, den heiligen Bändern. Doch iſt der Ort nicht immer ſeiner Natur nach heilig, der Hegung folgt die Enthegung.

Der immer heilige Ort iſt der Tempel, der Wohnſitz der Götter ſelbſt. Wer ſich an ihm vergreift und ihn irgendwie ſchändet, wird rechtlos, geächtet; man hat dafür den Ausdruck vargr í véom, der Wolf im Heiligtum. Dabei war es gleich verwerflich, ob einer den Gott ſelbſt angriff oder in ſeinem Friedensbereich einen Mord vollbrachte, an Menſch oder Tier. Wie die Griechen den heiligen Hain des Timäus im Eleatenland kannten, wo die wilden Tiere zahm wurden, Hirſche und Wölfe friedlich nebeneinander lebten und keine Jagdbeute weiterverfolgt wurde, ſo trafen Willibrord und die Seinen im Foſiteland (Helgoland?) einen heiligen Wald, in dem man kein Tier anrühren und ſchweigend aus der Quelle ſchöpfen mußte. In ſolchen Hainen zog man auch die heiligen Pferde auf, die für Opfer und Vorausſage gleich wichtig waren.

Auch hier erhalten die irdiſchen Dinge ihr genaues himmliſches Gegenſtück. Man denkt ſich die Götter am liebſten als Finder und Wahrer des Rechts, und ſo iſt auch der Umkreis, in dem ſie gerade leben, der des gehegten Rechtsfeldes, des heiligen Friedens. Wo ſie ſind, iſt griðastaðr mikill, eine große Friedensſtätte; auch die Halle des feindlichen Rieſen wird es, nachdem alle Himmliſchen ſich dort niedergelaſſen haben. Ehemals aber hängt die Vorſtellung ſicher an dem göttlichen Feld, das zugleich Malberg, Gerichtsſtätte, iſt, an dem Umkreis der Eſche Yggdraſil.

Es ist das Furchtbare des Mordes an Baldr, daß er auf einer Friedensstätte geschieht, das Verhängnisvolle an dem raschen Zuschlagen Thors, daß er den Riesen dort trifft, wo er auf Frieden baute. In der Baldrtragödie erleben wir mit, daß eine Gesamtheit — gleich die größte, die es gibt, alle Lebenden — sich einer Göttin zum Frieden verpflichtet. Ein Gebot und Gelöbnis, das keine Übertretung duldet. Kein Wesen würde sich finden, das diesen Eid bräche. Nur durch die Fahrlässigkeit der Göttin, die ein Geschöpf zu gering dünkt, um es zu vereidigen, wird das Verhängnis möglich. Es ist kein Friedensbruch, durch den Baldr fällt.

Die Macht des Eides in der germanischen Welt wird hier eindrucksvoll erwiesen. Sie ist uns ein letzter und in mancher Hinsicht der bedeutendste Fall der Verknüpfung von Gott und Recht. Man rief die Götter an als Bürgen und Zeugen bei Gelöbnissen, Verfluchungen, Schwüren. Diese enthielten Wahrheit, jene sollten es werden.

Teuer kamen den Nordmann oft die Gelöbnisse zu stehen, die er beim bragarfull, auf dem Höhepunkt des Geleges tat. Sie waren Verfluchungen seiner selbst für den Fall der Nichterfüllung. Die Ernüchterung kam, aus den Banden des Göttereides aber gab es kein Entrinnen. Geschichtliche Berichte wissen davon zu erzählen wie die Heldendichtung.

Den eigentlichen feierlichen Eid schwor man auf Schwert oder Ring; dies der „kultische" Schwur: es ist der Ring von Priester und Altar. Der berühmte isländische Urfehdebann, die feierliche Versicherung, immer Frieden zu halten, spricht von der Strafe, die den Eidbrüchigen treffen wird: er soll den Fluch des Friedlosen tragen und die Häuser der Götter sollen ihm verschlossen sein. Der Wortlaut des alten isländischen Eides ist uns auch überkommen. Er gelobt Wahrheit in Aussage, Entscheidung, Urteil nach bestem Wissen und Gewissen. „So helfe mir Frey und Njörd und der allmächtige Ase (Odin oder Thor?)." Der Schwörende, so hat man diesen Eid richtig ausgelegt, ist in seine persönliche Sache so verwickelt, daß er sich gar nicht anders denken kann, als daß die Götter auf seiner Seite stehen. Daß der Gott der Freund, der Parteigänger ist, war von je die Überzeugung des Germanen, mochte es sich um Beistand gegen die dämonischen Urfeinde handeln oder gegen den irdischen Widersacher.

War bei dem einzelnen Germanen das Verhältnis zwischen Gott und Mensch nicht so eng wie bei den Griechen, fühlte sich der Gläubige seinem himmlischen Herrn leiblich und seelisch nicht so greifbar nahe und fürchtete er ihn minder — das Band ist auch hier fest und die Nähe des Überirdischen fühlbar, wo es sich um die großen Allgemeinerlebnisse handelt, um Schlacht, Opfermahl und Recht.

Vierter Teil

Die einzelnen Götter.

Groß ist die Zahl der überirdischen Wesen im germanischen Glauben; bedeutend geringer schon die Zahl der wirklich großen Götter. Und noch mehr schmilzt der germanische Olymp zusammen, wenn man nach ausgebildeten und lebensvollen Göttergestalten fragt. Hier sind wir den Griechen gegenüber sehr arm.

Es ist schwer denkbar, daß ein Heutiger, der sich zu den alten Göttern hingezogen fühlt, für Ty schwärmt oder für Heimdall und in Gestalten von so blasser Tönung den Gott überzeugend nacherlebt. Für Frey und Baldr hat die Dichtung manches getan, Loki fesselt, aber durch alles andere eher als durch Göttlichkeit. Auch bei Frigg und Freyja muß man die Götterart mehr erahnen, als daß man sie lebendig fände. Es bleiben nur zwei große Götter übrig, die zugleich Idee und Gestalt sind, völlig dem Leben angehören und doch durch all ihr Sein die höhere Daseinsform verraten. Es sind Wodan und Donar.

Die beiden scheinen vom ersten Zeugnis über den Asenglauben bis in die Spätzeit ihren Weg gemeinsam zu machen. Werden sie auch schließlich erbitterte Nebenbuhler im Kampf um die Volksgunst, so erscheinen sie doch immer wieder beieinander, in Verehrung, Anrufung, Erzählung. Man sieht sie nicht als gleichgeartet an. Nennt man den einen zu dem anderen, so hat man gleichsam den Umkreis des menschlichen Seins und Bedürfens umrissen, die großen Gegensätze wie Natur und Geist, Wirklichkeit und Zauberei, Ehrlichkeit und List, Geradheit und Verworrenheit zueinandergestellt und sich beider versichert. In diese Gestalten ist für uns die Fülle und Machtvollkommenheit germanischer Götterschau zusammengeschrumpft. Gerade in ihnen offenbart sich aber die Verzweigtheit göttlicher Abstammung, die Menge ihrer Wirkungsmöglichkeiten, die Höhe ihrer Vollendung.

Wodan gehört Donar gegenüber wieder auf ein besonderes Blatt. Wurde dieser vielleicht am meisten geliebt, so hat jener am stärksten gefesselt. Zog dieser die geraden, einfachen Naturen an, so jener die verwickelten und aufgewühlten, die Seher und Denker. Donars Gestalt ist in wenigen festen Strichen zu erfassen, die Ausdeutung Wodans hat schon manchen in der Frühzeit herumgetrieben, und keiner ist je mit ihr zu Ende gekommen.

1. Wodan.

Erdrückend iſt, im Gegenſatz zu der ſonſtigen Dürftigkeit, die Fülle der Zeugniſſe, die für Wodan vorliegen. Trotzdem werden wir ſehen: ſie reichen nicht aus. Die Widerſprüche, die ſie enthalten, ſind im höchſten Maße verwirrend. Odin hat eine Unmenge Namen, ſagt Snorri, weil ſo viele auswärtige Völker ihn verehren, und weil er ſo viele Geſchichten erlebt hat. Richtiger wäre: weil ſeine Perſönlichkeit ſo vielerlei Seiten hat; er kann, meint Saxo, jedes beliebige Alter und jeden beliebigen Zug annehmen. Der Erſcheinungsformen iſt die Menge.

Und ſo iſt denn auch die Zahl der Götter anderer Religionen, die man ihm zur Seite geſtellt hat, ungewöhnlich groß. Mag aber die Ähnlichkeit mit ihnen ſtellenweiſe ſehr anwachſen, der Haupteindruck pflegt ſchließlich doch der zu ſein, daß die Abſtände überwiegen. Der indiſche Windgott Vata befriedigt ebenſowenig wie Hermes oder der keltiſche Gwydion, obwohl man unſeren Wodan in dem erſten und dritten auch ſprachlich wiederfinden wollte. Völlig verfehlt war es, ihn als eine Abſpaltung des indogermaniſchen Himmelsgottes, alſo auch des Zeus hinzuſtellen. Zu ihm wächſt er heran, iſt nicht aus ihm verkümmert.

Die Fülle der Weſenszüge, die flackernde Ungreifbarkeit der Geſtalt kann man ſich immerhin klarmachen, wenn man ſeine Vettern nah und fern zuſammenzuſtellen ſucht. Sie heißen bei den Indern Rudra, Puſan und Vata; ſehen wir nicht auf die Geſamtgeſtalt, ſondern auf eine große Tat, ſo ſtellt ſich Wodan auch neben Indra, der in Falkengeſtalt den Zaubertrank Soma raubte. Puſan iſt eine hermesähnliche Figur, Wanderer, Bote, Totengeleiter, liſtig und behend. Rudra iſt unter den vediſchen Göttern in vieler Hinſicht ein Fremdling, wie man Wodan unter den germaniſchen genannt hat. Er hauſt in den Bergen, hat wilde Tiere zu Begleitern, tritt in Schlangengeſtalt auf und trägt, als indiſches Gegenſtück zu Wodans Hut, die halbverhüllende Stirnbinde. Seine Beziehungen zum wilden Heer, zu Seelengeleit und Seelengejaid, an die man früher glaubte, werden neuerdings abgeleugnet. Doch iſt die Vorſtellung an ſich den Indern nicht fremd.

Bunter nimmt ſich die Liſte bei den Hellenen aus. Sie lautet da: Hermes, Dionyſos, Hekate, Apollon. Die Ähnlichkeit mit Hermes ſchlägt immer noch am ſtärkſten durch. Wenn wir ihn ins Auge faſſen, erſcheint das Nebeneinander gewiſſer ſchwer vereinbarer Eigenſchaften auch bei Wodan wenn nicht notwendig, ſo doch begreiflicher. Hermes iſt Toten-

gott und Totengeleiter. Er wird dieſes freilich erſt in ſpäter Zeit; aber wir fragen nicht nach einem Muſter, ſondern nur nach Möglichkeiten, die ſich aus einer Geſtalt herausentwickeln konnten. Hermes iſt Wanderer mit Stab und Hut, urſprünglich auch mit Bart, und er iſt der Liſtenreiche, der überall einen Ausweg weiß, der Unzuverläſſige, der betrügt und ſtiehlt. Die germaniſche Geſtalt iſt ſicher nicht nach dieſem Vorbilde geſchaffen, ſondern nach denſelben Geſetzen und aus gleichem glaubenspſychologiſchem Stoff. Nicht einmal von der äußeren Erſcheinung braucht eine unmittelbare Anregung ausgegangen zu ſein. — Die Berührungspunkte, die wir hier hervorhoben — an weiteren Einzelähnlichkeiten iſt kein Mangel — dürften ſchon genügt haben, um die römiſche Gleichſetzung Wodans mit Merkur zu veranlaſſen.

Wir verzichten darauf, auch die Ähnlichkeit anzuführen, daß Hermes wie mit den Liſten ſo mit den Künſten aller Art in Beziehung ſteht. Wodans Anteil an der Kunſt kommt nicht von außen, durch ſeine Geſchicklichkeit, ſondern von innen; er wirkt auf die Künſtlerſeele, nicht auf die Künſtlerhand. Darin iſt er Apollon, und er gleicht dieſem auch in der Beſeelung und Befeuerung der wahrſagenden Menſchen. Die Völven gehören in die Familie der Pythia und der Sibyllen. Auch an äußeren Ähnlichkeiten mit dieſem geiſtigeren Griechengotte fehlt es Wodan nicht; Wolf und Rabe ſind beider heilige Geleittiere, wenngleich ſie bei dem Griechen nicht ſo lebendig werden wie Hugin und Munin (Sinn und Verſtand), Geri und Freki (die Gierigen) bei Wodan.

Der Erreger der Pythia iſt, wie wir wiſſen, ſchon nicht mehr der homeriſche Apoll, und dem homeriſchen Olymp ganz fern bleiben die Götter, die fernerhin Wodan vergleichbar ſind: Dionyſos und Hekate. Beachten wir: Wodan tritt mit den ſpäteren Eindringlingen der griechiſchen Religion zuſammen, die man ſchon nicht mehr rein helleniſch gefunden hat. Wieder ſcheint er gleich dem Rudra der Inder einer Fremdlingsſchicht ſich einzugliedern.

Pythia und Bacchen ſind gekennzeichnet durch das „ekſtatiſche" Verhalten. Es hat verſchiedene Wurzeln und erſt recht verſchiedene Äußerungsformen, aber es bleibt der homeriſchen Welt ganz fremd — ſo fremd, wie in den Augen mancher der geſpenſtiſche und zaubernde Wodan germaniſchem Weſen iſt. Scharen vermummter und außer ſich geratener Menſchen ziehen hier und dort mit Lärm und Unfug durch das Land; unter den Verkleidungen ſpielt die Maske im eigentlichſten Sinn die Hauptrolle, d. h. die Gläubigen treten als Tote auf. Das gibt den Übergang zu der anderen nächtlichen Schar: die lärmenden Umzüge germa-

niſcher Wodananhänger entſprangen ja dem Glauben an die wilde Jagd in den Lüften und bildeten ſie nach. Wie Hekate iſt Wodan der Führer dieſes nächtlichen Heeres, unter dem Tote, Hingerichtete, Gehängte die Hauptrolle ſpielen. Hekates Vorgängerin Artemis hatte ſchon ſolchen Umgang, und ſie beſaß außerhalb Athens einen Tempel, zu dem man die Stricke der Selbſtmörder brachte. Sie war, gleich Odin, Hängegottheit (hangagud), und ihr opferte man Verbrecher. Auch hier treffen wir alſo ſchließlich den Totengott, aber noch minder als tröſtlichen Geleiter, ſondern als Dämon unter Dämonen.

Die meiſten Ähnlichkeiten mit Wodan dürften ſich bei keltiſchen Göttern gefunden haben. Nur ſind dieſe nicht mehr ſo lebendig, daß wir es im einzelnen feſtſtellen könnten. Man ſah bei ihnen mehr ahnend als nachweiſend eine Verbindung von Kriegsgott und Windgott, von großem Kämpfer und Meiſter der Wiſſenſchaften, ſogar der Schrift. Den Römern ſchon fiel auf, daß der merkurähnliche Gott ſich bei beiden Völkern zum Herrſcher aller aufgeſchwungen hatte, offenbar durch Verdrängung eines urſprünglichen Himmelsgottes. Dieſer Merkur war wohl Eſus, der als Erfinder aller Künſte bezeichnet wird; alſo wieder mehr Hermes als Wodan. Man ſieht in ihm einen Gott der Kaufleute und damit ein Sinnbild für den beginnenden galliſchen Handelsgeiſt. So verliert ſich die Ähnlichkeit mit Wodan ſchnell. Auch jener Gwydion, der Poeſie und Muſik liebt und als der beſte Geſchichtenerzähler gilt, weiſt mehr flüchtige und äußere Berührungen auf; ſie konnten ſich hinterher bei dem nahen Verkehr der Nordleute und Kelten herausbilden.

Unſer ſchneller Gang durch die vergleichende Götterlehre hat zweierlei gezeigt: Kein fremder Gott ähnelt unſerem Wodan als Geſamtgeſtalt. Er iſt alſo weder als ganzer von einem anderen Volke übernommen worden, noch zehrt er mit anderen Göttern aus einem gemeinſamen Erbe und iſt einſt vielen indogermaniſchen Völkern gemein geweſen. Auf der anderen Seite ergibt ſich: was den Gott von jeher ſeltſam, furchtbar und wohl auch widergöttlich (im Sinne des Teufliſchen) gemacht hat, das teilt er mit auswärtigen Mächten; ſie aber hält man, auf Grund eben dieſer Züge, auch für Außenſeiter, für Götter mit fremdem Einſchlag.

Welche Bedeutung haben dieſe Feſtſtellungen? Soll man die Eigenſchaften, die Wodan mit jenen teilt, von ihm ablöſen? und wird man dann den Weſenskern des Gottes und vielleicht einen rein germaniſchen Wodan erhalten? Oder widerſtrebt ſolche Auflöſung dem Weſen der geſchichtlich gewordenen Geſtalt, des geglaubten hohen Gottes?

Ein Gott iſt kein Moſaikwerk, ſondern ein Ganzes; einheitlich erſchaut, einheitlich geglaubt. Er iſt nicht geſchaffen wie eine dichteriſche Geſtalt; er iſt Ereignis, Leben, Daſein, Macht. Aber es gilt zu bedenken: wenn auch der Gott nur einer iſt, und das Gotteserlebnis mehr als verſtandesmäßiges Fürwahrhalten und äſthetiſches Nachempfinden, die Gottesvorſtellung iſt vielſchichtig, ihre Urſprünge wie die Anſatzzeit ihrer Schichten verſchieden. Ein großer Gott zieht andere und anderes an ſich und verleibt ſie ſich ein, nicht nur fertige Geſtalten, ſondern auch unausgereifte und ungeſtaltete Vorſtellungen und Machtbegriffe. Das Gefühl der Unvereinbarkeit gewiſſer Eigenſchaften konnte auch für den Gläubigen zurückbleiben. Wer Wodan glaubte, hatte das Erlebnis der einen Macht und Perſönlichkeit. Aber dieſe volle Verſchmelzung gab es nur für das gläubige Gefühl, nicht für den prüfenden Verſtand. Das Rätſel, wie ſich das alles bei einem Weſen vertragen könne, blieb beſtehen und machte gerade die Göttlichkeit mit aus.

Für den heutigen Betrachter iſt der große Gott der Vergangenheit nun wirklich zum künſtleriſchen und ſittenkundlichen Gegenſtand geworden. Er hat die eigentliche Ganzheit für uns verloren, die Ganzheit der fraglоſen Glaubenswirklichkeit. So entſteht die Gefahr, daß er uns zwiſchen den Händen zerbröckelt, oder daß wir mit Künſtelei und Willkür die Einheit erzwingen. Jeder wird den Zug für den wichtigſten nehmen, der ihn am meiſten anſpricht. Die Unſicherheit wird noch wachſen, wenn der Betrachter gleichzeitig beſtrebt iſt, den Gott als „echte Schöpfung des germaniſchen Geiſtes“ zu erweiſen. Das was er für echt germaniſch an Wodan hält, wird ihm zugleich zum Urgrund und Kern der Geſtalt werden. Auf dieſem Gebiet iſt aber Einigkeit nicht zu erhoffen, ſolange der eine im Germanen vorwiegend den nüchternen niederſächſiſchen Bauern ſieht, der andere den ‚Ekſtatiker‘.

Um die Geſtalt vor Willkür und Zerfall zu ſchützen und die Grenzen innezuhalten, innerhalb deren wir noch wiſſen können, wollen wir mit einer beſcheideneren Frageſtellung an ſie herantreten. Wir ſuchen ihre Schichten abzutragen und feſtzuſtellen, wie ſie wohl erwachſen iſt, wo jeweils die Anſatzſtelle für das Neue lag, und warum dieſes Neue ebenſooft Widerſpiel wie Ergänzung des Alten zu ſein ſcheint.

Am ſchwierigſten wird dabei natürlich ſein, den Ausgangspunkt zu finden. Man kommt nur zu leicht wieder in den Verdacht, zu einem „Weſenskern“ durchſtoßen zu wollen. In Wahrheit wird dieſer aber nur das Ergebnis der Geſamtentwicklung ſein können. Wir jedenfalls ſtreben nicht zurück zu einem vereinfachten Urwodan, ſondern rufen den ganzen

herbei, die geſchichtliche Geſtalt mit all ihren Dunkelheiten, Eigenarten und Widerſprüchen.

An ihr iſt alles umkämpft. Die Heimat — iſt er Germane oder Ausländer, überall zu Hauſe oder nur in Teilgebieten? — das Alter — iſt er ein früher oder ein junger Gott und iſt er es überall gleichmäßig? — die Zugehörigkeit zu einem beſtimmten Götterſchlag — iſt er von Hauſe Aſe oder Vane, ſind die Züge des Fruchtbarkeitsgottes alter Kern oder junge Zutat? — und ſchließlich die Einheit — hat es von jeher zwei Wodane gegeben, einen aſiſchen und einen vaniſchen? — Man ſieht, es wankt überall. Wir ſuchen eine feſte Grundlage zu gewinnen, indem wir nichts wegſtreichen und nicht ungebührlich unterſtreichen, ſondern das Nebeneinander der Quellenberichte und damit auch der Vorſtellungen zu begreifen ſuchen.

Die Römerzeit kennt den Kriegsherrn, den Götterfürſten und den Empfänger von Menſchenopfern (den Hängegott). Zu den Nachtſeiten der Geſtalt dringen unſere Gewährsmänner noch nicht durch. Aber ſobald das einheimiſche Zeugnis auf weſtgermaniſchem Boden laut wird, lernt man den Zauberer kennen, und Betrügerei und Wortbruch werden an ſeinen Namen geknüpft. Der Zwieſpalt iſt da, und er iſt ſicher alt. Zu voller Unerträglichkeit ſteigert ihn erſt die Zeugnisreihe der Spätzeit; ihr hängt das Haupt aller Magier als Opfer am Weltenbaum, und der hohe Kriegsgott beherrſcht die benachbarte glänzende Walhall. Könige ſtellen ihn ſtolz an die Spitze ihrer Ahnen, und niemand will ihn zum Vertrauten haben, weil er unzuverläſſig iſt und tückiſch. Der nachheidniſche Volksglaube ſchließlich ſieht ihn in Verbindung mit dem wilden Heer, ſeiner alten Totengefolgſchaft, und in den verſchiedenſten Rollen des Fruchtbarkeitsweſens.

Wir haben uns dafür entſchieden, daß die Herrſchermacht und der Himmelsthron Wodan erſt ſpäter zufielen. Er war uns weder germaniſche Erſcheinungsform noch Abſplitterung des Zeus. Damit iſt nicht geſagt, daß Wodan von Hauſe aus ein böſer Dämon und Treubrecher war. Aber die Vorſtellung von ihm muß geſtattet haben, daß ſolche Züge ſich anſetzten — die Züge nicht des Magiers, ſondern des Hexers, und nicht des Unbegreiflichen, ſondern des Trügeriſchen.

Odin reitet ein achtbeiniges Roß. Die bildende Kunſt kennt es und bezeugt ſeine Beziehungen zum alten Totenpferd. Noch der hohe Gott iſt dem Norden Fráriðr, der Schnellreitende. Man konnte mit dem Gedanken ſpielen: Wodan mag ſelbſt als ungeſtaltetes Totenroß geſehen worden ſein gleich dem Charon der Griechen. Auch ſonſt zeigt er Reſte

urtümlicher Tierform: vor allem das tückiſche Erdtier, die Schlange, iſt ihm verwandt. Er nimmt ihre Geſtalt an und heißt Svafnir und Ofnir. Die Langobarden ſollen ihn ſpät unter dem Bilde der Schlange verehrt haben. Noch der Menſchengeſtaltige wird in Berg und Geſtein hauſend vorgeſtellt und heißt der Alte vom Berg, d. h. aus dem Berginnern. Kurz, ein „chthoniſches Weſen."

Jedenfalls liegt hier eine der Wurzeln, und die, von der aus ſich die ſpätere Weitung und Höhung der Wodangeſtalt am eheſten begreift. Er wird zum Totengott oder iſt es vielleicht in einer erſten göttlichen Daſeinsform.

Der Tod hat viele Geſichter. Aber ſelbſt wer ihm gegenüber andere Regungen kannte als das Grauen, wer ihm als Held ins Auge ſah, mußte eines fühlen: das Mißtrauen. Der Tod iſt hinterliſtig. Er iſt immer bereit, er kann immer da ſein; auch das mag in dem Namen „der Schnellreitende" liegen. Es iſt kein Zweifel: hier, in der alten Gleichſetzung mit dem Dämon, der die Menſchen abberuft, ſteckt der Grund zu der Vorſtellung von Wodans Tücke. Er führt nicht umſonſt den Namen Bölverk (Unheilswirker). Darum, weil er einſt der Tod geweſen iſt, kann ihn keiner zum Fulltrúi wählen; deshalb beklagen noch ſeine ſpäteſten Getreuen: er hat uns verraten, preisgegeben, gefällt! Selbſt wer die Wonnen Walhalls koſtet, erſpart ihm den Vorwurf nicht.

An dieſen noch urtümlichen Totengott heftet ſich zunächſt eine Reihe von Zügen, die auch den Todesboten Hermes kennzeichnet. Er kann ein vertrautes Antlitz tragen, auf jeden Fall iſt er erdennah, ein Wanderer, der die Menſchen aufſucht und geleitet. So mag ihm Hut und Stab gebühren. Es könnte allerdings auch der Zauberſtab ſein, der Speer, der ihn dann vertrit (im Norden Gungnir), der Erſatz für den ferntreffenden Todespfeil des Apoll. Der Hut gehört zur dämoniſchen Vermummung, wie der blaue Mantel auf die Unterirdiſchen weiſt, und das eine Auge könnte Entſtellung ſein wie die drei Beine des Roſſes. Der erbarmungsloſe Totengott erſchlägt heimtückiſch den Freund mit der Keule, der von Hermesart überliſtet und betrügt die Menſchen und kommt ſo zu ſeiner Beute.

Der Totengeleiter zog eine andere Vorſtellungsreihe herbei: er bringt ſeine Opfer nicht wie Hermes in eine andere Welt, ſondern er führt wie dieſer eine Anzahl Getöteter mit ſich, eine Seelenſchar. Man mochte alsbald den vermenſchlichenden Schritt tun: er iſt Herr und Herrſcher dieſer Schar. Sobald man einen ausgeformten Totengott hatte, ſtellte man ihn an die Spitze dieſes Heers; es war ja wohl älter als der Führer und bezeugt uns den Glauben an die lebenden Toten auf eine beſondere,

naturnahe Weiſe. Man ſah und hörte die Seelenjagd im Sturm, in den Lüften, und dieſe Beziehung half in hervorragender Weiſe mit, das endgültige Götterbild zu formen.

Der Totengott in der dreifachen Ausprägung von Thanatos, Hekate und Hermes war noch keine neue und beſondere Göttergeſtalt, geſchweige eine ausgeſprochen germaniſche. Er mußte über jene finſteren Weggenoſſen erſt hinauswachſen und der wahre Wodan werden. Eine hohe religiöſe Eingebung ſchuf den Dämon der Vernichtung und der ſtürmenden Seelenjagd zum Erreger und Träger der hohen lebensbejahenden und lebenſchöpfenden Seelenhaltung um.

Wodan iſt uns keine alte Elementarmacht, kein Naturgott Sturm. Aber das Entſtehen der Geſtalt wird nie begreifen, wer nicht das nächtliche Wogen und Sauſen in Wald und Gebirge, die Stimmung der Sturmnacht auf Feld und Meer kennt und den ſtarken Drang des Menſchen mitfühlt, hinter dieſer Macht einen Mächtigen, hinter dieſer Raſerei einen Raſenden zu ſehen. Sobald dies Fühlen Vorſtellung wird, findet es ſofort aus dem Naturumkreis und über ihn hinaus. Die Vermenſchlichung tritt ein, die auch wir alltäglich vollziehen, wenn wir von der Wut der Elemente ſprechen. In dieſem Toben der Natur ſieht man woduz, d. i. Wut, und Wodanaz, einen Wütenden.

Die Wut iſt ein Erregungszuſtand des menſchlichen Innern, ihr Weſen ein Außerſichgeraten, aus ſich ſelbſt Heraustreten, Entrückung, Ekſtaſe. Das iſt der alte Wortſinn.

Man hatte einem Naturgeſchehen einen Totendämon als Erreger und Führer beigegeben, und ſo lag es nahe, jenem einen menſchlichen Zuſtand zuzuſchreiben. Man fühlte mehr als man erkannte: es war ein und dieſelbe Macht, die in der erregten Natur und in der erregten Seele des außer ſich Geratenen wirkte. Beide Stürme ähnelten einander in Urſache, Verlauf, Wirkung. Ein Gott — nun iſt er es in ausgeprägtem, ganz perſönlichem Sinn — verurſacht beide.

Auch die menſchliche Wut war Erlebnis, Glaubenserlebnis, und auch ſie führt auf die helleniſch-öſtliche Spur. Wir nannten Dionyſos. Die Kultform, die unſer Gott der Wut gefunden hat, gleicht jener orientaliſchen. Ob dieſe religiöſe „Ekſtaſe" von außen kommen mußte, ob ſie ein unſeren Vorvätern urſprünglich Fremdes war, läßt ſich nicht entſcheiden. Man ſollte meinen, völlig aufzwingen laſſe ſich ein Volk gerade ſolche gottesdienſtlichen Formen nicht. Zum mindeſten mußte, wenn die Germanen dieſen Kult annahmen, die Wut, das Außerſichſein, ohnehin auf ihrem Weg, in ihrem Weſen liegen.

Und das war auch ſicher ſo. Züge echteſten Germanentums erſchließen ſich, wenn wir die Wut dort aufſuchen, wo ſie von jeher in unſerem heimiſchen Gebiet am meiſten zu Hauſe war: im Kampf.

Man hat gemeint, als Totenherr habe ſich Wodan zum Kampfgott entwickelt. Seine griechiſchen und keltiſchen Verwandten und Vettern ſind es nicht geworden. Der Germane hatte einen oberſten Kriegsgott, der gleich Zeus die Entſcheidung in der Schlacht fällte, und er hatte einen vorbildlichen Kämpfer. Beide ſind vielleicht älter als die Wodangeſtalt. Aber ſie erſt brachte das Weſentliche des germaniſchen Kämpfertums zum Ausdruck: den wodaz, die Wut, die Ekſtaſe. Wer die germaniſche Kriegsgeſchichte kennt, weiß, daß auf ihr das Geheimnis der erſten germaniſchen Erfolge beruhte. Dieſe Menſchen waren außer ſich, ſie kannten nichts mehr als den Kampf, den ihnen der Gott anbefahl. Auch und gerade der Kampfgott iſt der Gott der Wut.

Von hier aus, nicht von dem Zauberkünſtler und Beſchützer aller Kunſtfertigkeiten Hermes her, erklären ſich nun auch zwei weitere Seiten Wodans; ſie gelangen jetzt erſt recht zur Entfaltung. Er iſt der Gott des Zaubers und der Dichtkunſt.

Das wahre Zaubern iſt keine Geſchicklichkeit, ſondern ſetzt den beſonderen ‚magiſchen' Seelenzuſtand voraus. Natürlich pflegt der ehemalige Totengott in erſter Linie den Totenzauber, und nach wie vor treibt er ſein Weſen auf Kreuzwegen und unter Leichen. Es ſind wiederum Vorbilder des Oſtens, an die uns dies Treiben des Magiers erinnert. Jenen hohen Zuſtand des Außer-ſich-ſeins, der allein befähigt, Wunder zu wirken, mußte auch der Gott in mühſamem Tun und Leiden erringen. Gleich dem Myſten zu Eleuſis, der faſtet und ſich auf die mannigfachſte Art kaſteit, um ein anderer zu werden, gleich dem jungen Wilden, der durch Pein und Arbeit in die neue Daſeinsform des Mannestums eingeht, muß Odin als Opfer und Märtyrer am Weltbaum hängen, und erſt im Zuſtand des höchſten Leidens, dem Tode nah, vermag er jenes ſchöpferiſche Außerſichſein zu erreichen, das ihn nun zum fimbulþulr, zum oberſten aller Magier macht, und ihn befähigt, ſchreiend, noch voller Qual, die Runen aufzunehmen und ſie als das große Zaubermittel zu erkennen und auszunutzen.

So hoffte der germaniſche Zauberer, in Odins Dienſt und Gefolge zur letzten Höhe der „Wut" und der Macht emporzuſteigen. Odin, der keinen Höheren über ſich erkennt, iſt ſich ſelbſt geopfert und leidet die Pein am Mittelpunkt der Welt, am Weltbaum ſelbſt.

Er iſt der Herr der Runen geworden. Sie ſind nicht nur Zaubermittel,

ſondern auch Schrift. Er wird zum Schöpfer der geiſtigen Künſte, und ſein Beiſpiel bringt den Menſchen auch in die höchſte und heiligſte Art der Wut, in die Begeiſterung des Dichters. Jüngere Einbildungskraft kann ſich dies Außerſichſein ſchon nicht mehr anders vorſtellen, denn als Frucht eines Rauſchgetränks. Ehedem hatte die Begeiſterung der Wodangläubigen deſſen ebenſowenig bedurft wie die der Mänaden.

Der griechiſche Hermes iſt zugleich Fruchtbarkeitsgott, der römiſche Vetter erſcheint als Mercurius cultor, der keltiſche Merkur führt den Beinamen Pfluggott. Dionyſos iſt Fruchtbarkeitsweſen, und wie ſeine in Totenmasken verhüllten Scharen, ſo bringt das ähnlich vermummte wilde Heer den Saaten Gedeihen, über die es gezogen iſt. All dies ſcheint darauf hinzuweiſen, daß auch Odin, der Merkur und Dionyſos der Germanen, von jeher zu Saat und Frucht Beziehungen hatte.

Wir glauben es dennoch nicht. Vom Vanenumkreis her, von Freyja und Skadi ſo gut wie von der Demetertochter Perſephoneia wiſſen wir, wie nah für eine beſtimmte Denkart und Glaubensübung Werden und Vergehen, das Geweſene und das Zukünftige, das Unterirdiſche und das Lebendige zuſammenhingen. Es iſt aber nicht d i e Denkart ſchlechtweg, und vor allem iſt ſie im aſiſchen Gebiet nicht nachweisbar. Wir kennen viele Totengötter, die daneben Wachstumsgötter ſind, aber keinen Vanen, der zugleich furchtbar, ein Zerſtörer, ein bösartiger Feind wäre. War Wodan Todesgott in der Art der Felddämonen, dann mußten ihm die grauſamen und heimtückiſchen Züge fehlen. Sie vertrugen ſich mit dem hohen Herrſcher, aber nicht mit dem Schöpfer und Förderer neuen Lebens. Dieſer ſetzte nur Werte um, führte unter die Erde, um Neues zu ſchaffen, jener zerſtörte dauernd und aus Grauſamkeit, aus Luſt am Tode, aus Freude an der Leiche, die er im Winde ſpielen ließ oder im Sturm umherhetzte, aber aus dem großen Vorgang des Wachstums und Lebens endgültig herausgeriſſen hatte. Später mochten ſich Anſatzpunkte für die mildere, vaniſche Auffaſſung des Totengottes ergeben, als Wodan viel von ſeiner Furchtbarkeit verloren hatte und in manchem zum wohltätigen Gotte geworden war. Aus dem früheſten Bilde des Wutgottes müſſen wir die Züge des Segen- und Furchtſpenders fernhalten; ſonſt fällt ſie rettungslos auseinander. —

Wir fragen nach Ort und Zeit dieſer ganzen Entwicklung.

Die Heimatsfrage iſt für Wodan völlig umſtritten und wohl kaum lösbar. Drei hauptſächliche Anſichten ſahen wir ſich gegenüberſtehen. Den einen kommt er von Südoſten; ihnen flößt er ein unbezwingliches Fremdheitsgefühl ein und ſie bezweifeln ſein bodenſtändiges Germanen-

tum. Andere halten ſich an Tacitus, der vor allem die Rheingermanen kannte, und an die wichtigſten Ortsbezeichnungen mit Wodans Namen; wir wiſſen ſchon, daß dieſe meiſt in den Weſten weiſen. Dort nahm die Verehrung ihren Anfang, dort wurde er zuerſt als Haupt aller Götter, als Mercurius rex verehrt; findet ſich Fremdes in der Geſtalt, ſo iſt es galliſch. Wir kennen auch bereits die dritte Anſchauung, der die Heimat des Gottes im Norden liegt, wie die der Germanen, der Indogermanen überhaupt.

Dieſe Meinung überſieht, daß gerade auf dem Gebiet des Glaubens und der Götterverehrung ein ſüdnördlicher Gegenſtrom ſchon ſehr früh eingeſetzt haben muß. Der Vanenkult kam ſo in den Norden. Er könnte wohl bereits einen einſtens öſtlicheren Gott von Wodans Art ſamt ſeinem Kult früh mitgeführt haben. Aber warum ſollte dieſer das germaniſche Feſtland überſpringen? Wir fanden dort die Vanen heimiſch und haben keinen Grund zur Annahme, daß ſie erſt wieder aus dem Norden eingedrungen ſind. Auch ſind die Züge der Ackerbaureligion, ſo wie ſie der germaniſche Boden zeigt, minder ausgeprägt, zwiſchenvölkiſcher als jene Beſonderheiten, die Wodan mit Dionyſos und Hekate teilt, und die ihn zu einer Geſtalt für ſich innerhalb der Aſenreihe prägen.

Auch uns ſchienen die Züge bedeutend und unbezweifelbar, die ihn mit den geſpenſtiſchen und ekſtatiſchen Gottheiten und Verehrungsbräuchen des Oſtens verbinden. Welcher öſtlichen Strömung aber wäre wohl Gallien, das allzuoffene, verſperrt geweſen! Wie willig nahmen die Kelten alles an, wie reich war die Zufuhr, die ſie erſt von Griechen, dann von Römern erfuhren!

Wodan verliert durch das Zugeſtändnis, daß er durch öſtliche Zufuhr geſpeiſt iſt, nichts von ſeiner germaniſchen Weſensart. Nicht eine germaniſche Urzelle, nur germaniſchen Nährboden dürfen wir verlangen. Der ganze Wodan, ſo wie er als geſchichtliche Wirklichkeit gelebt und als Glaubensmacht gewirkt hat, muß aus Germanenhänden hervorgegangen ſein. Und das iſt er. Nirgends auf der Welt fanden wir ſeinesgleichen. Lieferten die Gallier, ſelbſt vom Oſten befruchtet, eine Anzahl befremdlicher Züge, ſie wurden ins Germaniſche eingebettet und gingen darin auf. Der Germane glaubte an dieſen Gott ſo nachdrücklich wie an wenige. Und damit war er germaniſch geworden.

Wir entſcheiden uns, mit all den Vorbehalten, die die unſichere Lage erfordert, für die Rheingegend als Heimat der Geſtalt. Es ſpricht nichts Ernſtliches dagegen, und die fernere Entwickelung erklärt ſich ſo am beſten. Wäre Wodan vom Norden herabgekommen, dann hätte der

germaniſche Glaube von Cäſar an keine nennenswerte Entwickelung mehr erfahren. Kam er von Thrakien, dann würde ſeine Geſchichte unlösbar verwickelt.

Was die Zeit anlangt, ſo halten wir uns am beſten auch wieder an Tacitus und ſagen: die Entwickelung der Wodangeſtalt war damals in den weſentlichſten Punkten fertig, in einer Hinſicht noch im Fluß, aber klar über die Richtung, die eingeſchlagen werden mußte. Wir müſſen wieder vieles aus ſchmalen Worten herausleſen.

Am weiteſten hilft das Zeugnis der Germania über das Oſtvolk der Harier. Sie pflegen nächtlich, geſchwärzt und vermummt, Umzüge zu halten. Das beweiſt nicht nur den Glauben an das wilde Heer, ſondern die ganz beſtimmte Kultübung, die dem geſpenſtiſchen Totenführer und wirklichen Kriegsgott huldigte. Dionyſos und Hekate haben ſich ausgewirkt, ihre Züge haften feſt an der Geſtalt des germaniſchen Gottes. Die Menſchenopfer, die er beanſprucht und durch die er mehrfach als der Hängegott bezeugt wird, weiſen in derſelben Richtung. Er iſt auch als Kriegsgott bereits in voller Geltung, wenngleich nicht unbeſtritten. Schließlich kennt der Germane jener Zeit die ſtabreimende Dichtung und höchſt wahrſcheinlich ſchon die Runen, zum mindeſten für den Wahrſagungszauber. Im ganzen alſo war der Gott der vielfältigen, aber in ihrer Wurzel einheitlichen „Wut" fertig.

Die Vormachtſtellung war aber noch nicht ganz errungen. Selbſt wenn man die Angabe des Tacitus „von Göttern verehren ſie am meiſten den Merkur" über die rheiniſchen Grenzen ausdehnt, iſt doch der Sieg über den alten Götterherrſcher Ziu nicht erfochten. Wir haben wiederholt betont: der hohe Herrſcher des Alls, den die Semnonen verehren, iſt uns nicht Wodan.

Der Vorhang fällt für mehrere Jahrhunderte, ehe der Wettſtreit Teiwaz-Wodanaz ausgekämpft iſt. Später iſt der Befund der, daß wohl der perſönliche Glaube des einzelnen und die Kultgewohnheit ganzer Gegenden andere Götter vor Wodan ſtark bevorzugen kann; wo aber je ein Haupt, ein Oberſter aller namhaft gemacht wird, iſt e r es. Das gilt zumal für den Norden.

Man wollte Wodan-Odin der nordiſchen Bronzezeit zuſchreiben. Dazu reichen die Zeugniſſe der Kultſtätten nicht aus. Er iſt gegenüber den altanſäſſigen Vanen ohne Zweifel ein jüngerer Gott. — Als Odin nordwärts drang — man glaubt: um 200 nach Chriſtus — da war bei ihm voll ausgeprägt das Geſpenſtige, Zauberiſche, zugleich Hellſeheriſche. Nur ſo waren die Nordleute ſpäter in der Lage, von dieſer Seite Odins kräftig

Zeugnis abzulegen. Es geſchah auf zwei Arten: ſie gaben wichtige Züge der Geſtalt an die lappiſche Götterlehre ab, die manches verroht, aber auch viel Urtümliches gewahrt hat, und ſie hielten zumal den Magier und Propheten Odin in der Dichtung feſt.

Odin iſt wohl E r z zauberer, aber er gehört doch eben dieſer Zunft an und verſchmäht keine der trüben Quellen, aus denen der Nekromant zu ſchöpfen pflegt. Loki hält ihm höhnend vor, er habe die niederſte Art von Magie geübt; ſogar die Zaubertrommel hat er gerührt. Den Umgang mit Leichen, Gehängten, Geſpenſtern brauchte er nicht erſt zu lernen. Aber ſonſt hat er es ſich, nach der Anſchauung der Nordleute, um Wiſſen und Vermögen ſauer werden laſſen müſſen, hat darum Opfer gebracht und Leiden erduldet. Das düſter erhabene Bild ſeines Hängens am Weltbaum wirkte weiter. Durch Pein war er zu Hohem durchgedrungen. D a s iſt des Gottes nicht unwürdig.

Vielleicht war es ehemals auch Martyrium, daß er ſein eines Auge dem Waſſer Mimis preisgab, oder es war das Opfer eines unerſetzlichen Gutes. Später herrſchte dieſe Auffaſſung von Mimir und ſeinem Brunnen: Odin gibt der Quelle ſein Auge hin, Mimir trinkt jeden Morgen aus ihr und iſt weiſe; dieſe Weisheit teilt er Odin mit. Anderwärts iſt der tote Mimir, deſſen Haupt er einbalſamiert mit ſich führt, ſein Ratgeber. Hier entgleiſt die Erzählung zu den Gepflogenheiten des keltiſchen Totenzaubers. Es kann aber kein Zweifel ſein: ehemals wurde die Quelle dadurch bezaubert, ein Born der Weisheit und Zukunftsſchau, daß Odin ihr ſein Auge geopfert hatte, und Mimir bezog das eigene Wiſſen von Odin, nicht umgekehrt. Wie wir ja auch einmal feſtſtellen konnten, daß der Gott der Seherin das weitſchauende Auge verliehen hat, nicht ſie ihm. Aus dem Odin, der als Gott die Zukunft von ſelbſt wußte, iſt in der Spätzeit ein gewöhnlicher Seher geworden, der der Lehrmeiſter und Gewährsleute bedarf.

Wir ſagten: das Vermögen und Weſen der Gottheit iſt der alten Zeit in erſter Linie Zauberkunſt. Das übernehmen die jüngeren Geſchlechter. Aber ihre Begriffe vom Zauber ſind nicht mehr göttlich und jenſeitig, ſondern irdiſch. Sie haben etwas trocken Erfahrungsmäßiges und ſind an völva, Zauberfrau, und seidmadr, Hexer des isländiſchen Alltags geſchult. Das mußte die Gegenſätze innerhalb der Odingeſtalt ausnehmend verſchärfen.

Dennoch iſt und bleibt auch dem Norden der Zauberer Odin, der bisweilen ſo ſtark in den Vordergrund tritt, weder der einzige noch auch nur der wichtigſte. Der Kriegsherr und hohe Gott macht auch dort ſeinen Weg.

Dieſer Wodan iſt uns vom Feſtland und England her vertraut. Wir trafen ihn als Siegſpender bei den frühen Langobarden, hörten, daß Hengeſt und Horſa unter ſeinem Geleit England eroberten, fanden ihn als Ahnherrn der meiſten engliſchen Könige. Da iſt er nicht nur Kriegsgott, ſondern ausgeſprochen der Höchſte, der Himmelsherr, mit dem ſich keiner mißt.

Nur wem der Zauberer die Sinne benebelt, der kann verkennen, daß Odin das alles auch im Norden von Anfang an geweſen ſein muß. Er bedurfte nicht erſt der ſkaldiſchen Hofſänger, die nur den Walhallherrſcher in Macht und Glanz kennen, und nicht des ſpäteren weſtgermaniſchen Vorbilds.

Die älteſte eddiſche Dichtung, zu der wir zurückfinden, hat allerdings keine Fabel geformt, die ihn in dieſer Rolle eindrucksvoll zeigte. Aber ſie kennt ſehr wohl den Götterfürſten und den Krieger mit dem Helm auf dem Haupt. Demnach hat Odin in all ſeiner Vielſeitigkeit den Weg nach dem Norden gefunden, er hat keine ſeiner Weſenheiten aufgegeben und keine iſt verblaßt. Es gehört jederzeit zu ſeinem Bild, daß die ſtrahlenden und die dunkeln Seiten gleich ſtark hervortreten.

Eine neue Rolle aber hatte der Norden noch für ihn bereit und ordnet ihn einem ungewohnten Kreis von Göttern und Kultformen zu. Auch dieſe neue Entwickelung ergreift ſchließlich das ganze germaniſche Gebiet, der G o t t macht ſie nur im Norden durch. Hier bleibt er auch in dieſem neuen Aufgabengebiet der höchſte Herr. Seine Herrſchaft vollendet ſich in dem Augenblick, als er in den V a n e n umkreis eintritt.

Wir ſtellen noch einmal heraus, wie wir dieſe Dinge ſehen: Odin iſt Aſe, von Anfang ein Weſen ganz anderen Schlags als die Vanen, ein Herr geiſtiger Umkreiſe und ein alter Totengott. Aber ein furchtbarer, ein Vernichter, kein Fruchtbringer, für den das Ende zugleich ein neuer Anfang iſt. Die Zeugniſſe für ſeine Vermengung mit dem Vanenweſen haben für die heidniſche Blütezeit noch keine Geltung. Sie ſind dafür nicht kräftig und zahlreich genug, mögen ihn auch Ortsnamen ſchon früh in Verbindung mit dem Acker zeigen. Es kommt immer darauf an, wie feſt und ausſchließlich eine Gegend von einem Gotte Beſitz nimmt. Für manche mochte er ein und alles werden, und ſo auch Schützer des Ackers. Zeus und Athena ging es nicht anders, und dieſe, die geiſtigſte aller Gottheiten, tritt in Athen mit der Erdmutter Demeter in Wettbewerb.

Für unſere Quellen geht das Eindringen Odins in das Gebiet der Wachstumsgötter ſo vonſtatten, daß ſich zunächſt vaniſche Mythen an ihn heften und dann vaniſche Verehrungsformen. Wir ſahen ihn zum

Helden einer vaniſchen Jahreszeitenfabel werden, wenn er zeitweilig ſeine Herrſchaft niederlegte und entwich. Er ſchien uns auch ein und derſelbe mit jenem Od, dem Geliebten der Göttin Freyja in der weitläufigen Fabel, die die klagende Göttin der Fruchtbarkeit nach dem Entſchwundenen ſuchen läßt. Beide Geſchichten ſind nahe verwandt: der Gott des Wachstums iſt der Erde nicht immer gewogen, in der kalten Jahreszeit ſcheint er ganz entſchwunden. Noch früher mochte er die Rolle des Erzeugers in der heiligen Hochzeit übernommen haben. Dem Himmelsherrn kam das ohne weiteres zu. Schon die eddiſche Seherin, alſo das ausgehende 10. Jahrhundert, kennt Freyja als ‚Ods Mädchen', und ſomit Odin als den verſchwundenen Fruchtbarkeitsgott.

Die Übernahme vaniſcher Verehrungsformen auf Odin wurde natürlich dadurch erleichtert, daß er Totengott war. Wir betonten die Unterſchiede zur vaniſchen Vorſtellung von den Heimgegangenen; es gab aber auch Berührungspunkte. Dionyſos, dem Odin manches verdankt, iſt Fruchtbarkeitsgott. Tobende Umzüge, Vermummung, zumal Totenmaske, ſind beiden gemein. Übertragung iſt es aber, wenn eine andere Art Umzug ſich an den Aſen zu heften beginnt: die feierliche Wagenumfahrt des alten Sonnenkults; man erſchließt ſie aus dem Odinsnamen vagna rúni, Herr der Wagen. Auch ſonſt offenbaren gerade die Beinamen manches, was unſere Berichte vergeſſen haben, ob ſie nun den Gott der Fülle (Fjölnir) preiſen oder ihn mit der Feſtzeit der Wachstumgötter, Jul, in Verbindung bringen (Jolnir) oder in ihm gar den alten ſich ſelbſt befruchtenden Zwitter ſehen (Tveggi).

Wichtiger noch iſt, daß man von einer beſtimmten Zeit an beginnt, dem Odin til árs, für das Gedeihen der Flur zu opfern. Olaf Holzfäller, ein Kleinkönig des 9. Jahrhunderts, ſoll gar in ſeinem Hauſe verbrannt worden ſein — als Opfer für Odin, den man dadurch dem Land und ſeinem Gedeihen günſtig zu ſtimmen hoffte. Das beweiſt wieder vor allem den Machtzuwachs des Gottes. Er wurde ſo unbezweifelt der Erſte, daß man ihm auch auf dieſem Gebiete das Meiſte zutraute.

Hatte er über die Götter geſiegt, ſo überwand er ſchließlich auch die Dämonen und brachte ſie vielerorts zum Verſchwinden. Wir trafen ihn, im Kampf mit der eigenen früheren Erſcheinungsform, im Oſtſeeumkreis an der Spitze der wilden Jagd. Auf viel weiterem Gebiet, in Deutſchland und Skandinavien, fanden wir ihn an Stelle der Korngeiſter und Ackeralten. Es war falſch, zu glauben, die Götter ſeien nur gelegentlich aus dieſer Daſeinsform in den Himmel gehoben worden; wohl aber konnten die geſtürzten Götter zu ihr herabkommen.

Überblicken wir die Göttergeſtalt im ganzen.

Der böſe Totendämon und der hohe Herrſcher haben ſich nicht ganz verſchmolzen, konnten es nicht. Es iſt Abſchwächung und Verſchiebung zugleich, wenn man bei Wodan nur von der ‚Bipolarität' der Schöpfung und Vernichtung ſpricht. Allezeit klafft der Gegenſatz zwiſchen dem Geſpenſtiſchen und dem Himmliſchen, zwiſchen Abſcheu und Anbetung. Daß dieſer Gott Tod und Leben zugleich ſei und ſpende, haben wir ablehnen müſſen.

Wir haben uns für Wodans germaniſche Artung eingeſetzt. Es iſt damit nicht geſagt, daß er eine Einkörperung und Zuſammenfaſſung kennzeichnender germaniſcher Weſenszüge ſei. Das ſchließt ſchon ſeine Zwieſpältigkeit aus. Sie iſt nicht derart, daß man ſie mit inneren Widerſprüchen der germaniſchen Art zuſammenbringen könnte. Über ſie hilft keine Philoſophie hinaus, ſondern nur die entſtehungsgeſchichtliche Erklärung. — Auch ein anderes iſt uns nicht weſenhaft germaniſch an ihm: man nannte es „den ſchweifenden Hang". Kein Zweifel, den hat der Germane früh und ſpät gekannt. Seinem Gott iſt aber dieſer Trieb nicht verliehen, damit er auch ein Germane ſei. Wir erkennen hier nur altes Hermeserbe.

Das Neue, Große, und das Germaniſche an Wodan ſcheint uns zu ſein: daß in ihm ein Innerliches, Geiſtiges ſo ganz zum Siege gelangt iſt. Daß dieſer alte Verlöſcher, deſſen bösartige Züge ſich nie ganz verloren haben, zu einem großen Entzünder werden konnte. Daß er ſich nicht an äußere Gebärde und Geſchicklichkeit verlor, ſondern in den Mittelpunkt alles menſchlichen Werdens und Geſchehens vordrang und ſich die Seele als Sitz erkor. Er iſt wirklich, wie Jakob Grimm ſchon ſagt, das alldurchdringende Weſen des germaniſchen Glaubens geworden. Er lehrte nicht Hiebe führen und warf die Kriegsloſe, er packte die Seele des Kriegers und füllte ſie mit heiliger Wut. Er übermittelte nicht die Taſchenſpielergriffe des Zauberers, ſondern er erzeugte den Seelenzuſtand, der die Naturkräfte aufhebt. Die Schrift, die er brachte, war nicht Verſtändigungsmittel, ſondern jedem Zeichen wohnte Macht und Seele inne. Seine Dichtkunſt war kein Können, wie das jener Gallier, ſondern ſie war Wut, Genie, Ergriffenheit vom Göttlichen.

Daß dieſe Wut ſeinen Bekennern in allem das Wichtigſte und Letzte war, daß ſie ihnen göttlich wurde, daß der Höchſte ihnen zu einem Gott der Wut, des Enthuſiasmus, der Seele, des Unkörperlichwerdens heranwuchs, das iſt das Ewige und Germaniſche an der Wodansgeſtalt.

2. Die alten Aſengötter.

Als im 3. oder 4. Jahrhundert am Rhein das Bedürfnis erwuchs, die römiſchen Wochentage ins Deutſche zu übertragen, da wählte man eine Gruppe von drei Göttern und einer Göttin aus. Es iſt anzunehmen, daß ſie untereinander in enger Beziehung ſtanden. Treten doch die drei männlichen ſchon zweihundert Jahre früher, bei Tacitus, zu einer Gemeinſchaft zuſammen, und die weibliche Göttin erſcheint ſieben Jahrhunderte lang in Quellen aus allen Teilen Germaniens als die Frau des einen von ihnen. Wir glauben im Recht zu ſein, wenn wir dieſe vier, Ziu, Wodan, Donar, Frija als die a ſ i ſ ch e n Götter bezeichnen.

Das urſprüngliche Ansuz bedeutete, wie wir uns entſinnen, noch nicht den Gott, ſondern den Balken, das Holzidol. Bei keinem der viere iſt es möglich, den Weg bis zu dieſer Erſcheinungsform zurückzuverfolgen. So liegt nur ein verneinendes Kennzeichen auf der Hand: dieſe Götter haben alle mit Wachstum und Furchtbarkeit nichts zu tun. Sie können wohl in dieſe Rolle hineinwachſen, entſtammen aber einem anderen Kreiſe von Vorſtellungen und Kräften und ſind nicht vaniſch. In welcher Richtung aſiſche Eigenart liegt, das hat uns die Wodangeſtalt gelehrt. Nicht ſeine Urſprünge weiſen ſie auf, ſondern ſeine Entwickelung. Sie führt vom Todesdämon und Naturgott weg in geiſtige Bezirke. Im Innern der Menſchen ſchlägt er ſeinen Sitz auf und tut ſeine großen Wirkungen.

D o n a r.

Der Name dieſes Gottes, ehemals vermutlich þunraz, ſcheint eindeutig in den Bereich der Natur zu verweiſen; nicht nur auf die Erde, ſondern an den Himmel. Er iſt der Gewittergott, den die meiſten Religionen von früh an zu kennen ſcheinen. Man bringt am wahrſcheinlichſten ſeinen Namen mit dem Tönen (lateiniſch: tonans) in Zuſammenhang.

Es iſt aber gleich einſchränkend zu ſagen: dieſes Himmelsgeſchehen, uns Heutigen aus dem Namen noch gegenwärtig, hatte ſich offenbar dort, wo der Gott am längſten und eifrigſten verehrt wurde, verdunkelt. Den Nordgermanen kann das nahe Verhältnis ihres Thor zum Donner nicht mehr lebendig geweſen ſein, ſie hatten für die Himmelserſcheinung ein anderes Wort. Die Beziehung zum Naturvorgang war verblaßt.

Daß ſie urſprünglich da war, lebendiger ſogar, ſchlagender als für irgendeinen Gott, darf nicht bezweifelt werden. Läßt ſich doch bei dieſer Vorſtellung eines Donnernden früher und beſſer als bei jeder anderen beobachten, wie die erſten Schritte zur Vermenſchlichung hin geſchehen. Nach dem uralten Geſetz, daß aus der Wirkung die Urſache zu erſchließen iſt, führt man das Geräuſch des Donners auf irgendeinen Gegenſtand zurück. Urtümlich ſchon und durch zahlreiche vorgeſchichtliche Funde zu belegen iſt die Vorſtellung des Beils, der Axt, des Hammers, deren Schwung oder Niederfall den übernatürlichen Hall erweckt. Damit iſt der Gott ſchon fertig, die hohe Macht, die gleich dem Menſchen den Hammer kennt und benutzt. Wir finden die hammerſchwingende Geſtalt in den bronzezeitlichen Ritzungen. Sie „Thor" zu nennen, heißt ſich jede Einſicht in glaubensgeſchichtliches Werden verſperren.

Eine andere Vorſtellung kreuzt ſich mit dieſer: ſie mag gleich alt ſein, wenn ſie auch auf germaniſchem Boden erſt viel ſpäter hervortritt. Der Donner iſt das Geräuſch eines fahrenden Wagens. Um 800 kennt man den Fahrgott, den Gott des Bockgeſpanns, in Norwegen, und das ſchwediſche Mittelalter ſagt noch, wenn es donnert: der alte Gott fährt. Der Glaube, daß die Götter am Himmel mit Wagen einherfahren, iſt nur für Thor bezeugt. Bei den Indern hat er weiter um ſich gegriffen.

Es wirkt angeſchauter oder vielmehr gehörter, daß der Himmliſche mit ſeinem rollenden Wagen den Donner erzeuge. Schlägt er mit dem Hammer drein, ſo erhebt ſich die klügelnde Frage: wohin ſchlägt er, daß es ſo dröhnt? Die Vorſtellung, daß er auf hartes Erdgeſtein aufſchlage, iſt, wenngleich auch gegen 800 bezeugt, doch ſichtlich jünger und erdachter. Sie zeigt aber in die richtige Richtung: in dem älteſten Rieſenkampf Thors, der ausführlich geſchildert iſt, ſchlägt er mit der Waffe nicht zu, er ſchleudert ſie. Sah man aber in ſeiner Hand das Schleuderbeil, dann verſinnbildlichte die Waffe nicht den Donner, ſondern den Blitz. Wie Jupiter ja auch der tonans iſt, aber ſeine Macht hauptſächlich dadurch kundtut, daß er den Blitz ſchleudert.

Dieſer Blitze verſendende Jupiter, darin ein Nachfahre des Zeus, ſtellt uns aber gleich vor die Notwendigkeit, unſeren aſiſchen Donnergott an ſeinen indogermaniſchen Vettern zu meſſen. Der Unterſchied zu der helleniſch-römiſchen Auffaſſung ſpringt in die Augen: ihr Donnerer iſt ausgeſprochen Himmelsgott. Bei Indern und Slaven iſt das ebenſo, und ſo ſehr hat die Vorſtellung des Herrſchers über Blitz und Donner zu jeder Zeit im Zeusbild überwogen, daß auch unſer Thunraz den Römern zum Jupiter wird, obſchon er weder Himmelsgott iſt noch Götterherrſcher.

Die Einheit zwiſchen Himmelsgott und Donnergott iſt indes nicht naturgegeben. Das Gewitter ſpielt ſich nicht nur am Himmel ab, ſondern auch auf der Erde. Es kommt auf das Maß von Anſchauung an, das in dem Begriff des Himmelsgottes ſteckt: herrſcht dabei das Bild des reinen Himmels vor, wird dieſer vergöttlicht, wie es ehemals die Sonne wurde, dann iſt dieſer Zeus offenbar ein anderer als der, der ſeinen Himmel mit Wolkendunſt deckt. Darf man überhaupt mit Naturbelebung rechnen, dann muß das Aufziehen finſteren Gewölks am Himmel als das Überhandnehmen einer fremden Macht gedeutet werden, und der reine Himmel wurde nach dem Gewitter mit Freuden wieder begrüßt. Ein unbewölkter Zeus, der zugleich Wolkenverſammler (*νεφεληγερετά*) iſt, entſtammt dem ſpäteren ſinnvollen Zuſammendenken von Naturbildern, die von Hauſe aus als Gegenſätze wirken müſſen.

Eine ſolche vorgerückte, durchdachte, dem Naturbild entfremdete Auffaſſung des Himmels- und des Donnergotts ſcheint in Indien zu herrſchen. Man hat deutſche und indiſche Götter oft und gerne zuſammengeſtellt. Nichts wirkte ſo dankbar und überzeugend wie der Vergleich unſeres Donar mit dem ariſchen Indra. Der blonde Rieſe, kraftgeſchwollen, gewaltiger Fauſt und frohen Sinns, ein Draufgänger und Dreinſchläger nicht nur, ſondern auch ein gewaltiger Eſſer und Zecher — wenn je, ſo ſchien hier ein Fall von gemeinindogermaniſcher Götterſchöpfung, ja Mythenbildung gegeben. Schon Jakob Grimm hat auch die Verbindungslinie zwiſchen dem roten Haar und Bart beider Götter gezogen und dem flammenden Blitz. Unter den Großtaten hier des indiſchen, dort des germaniſchen Gottes ergab ſich die gemeinſame Urzelle: der Kampf gegen das Weltungeheuer, die große Schlange; die „kosmiſche" Heldenleiſtung des Gewittergotts, die man auch gerne neben den Pythonſieg des Apollo ſtellt.

Wir glauben nicht an die indogermaniſche Urfabel und nicht an den indogermaniſchen Gott, der ſo beſtimmte Züge trug. Die greifbare und hörbare Vorſtellung des Donnerers mag mehr als indogermaniſch ſein, gemeinmenſchlich. Ihre Ausgeſtaltung zum lebhaft verirdiſchten Bild und zur epiſchen Erzählung ſcheint uns ſpäter und hier und dort verſchieden. Die gemeinſame kosmiſche Heldentat leugnen wir. Den Indern verſinnbildlicht ſie die reinigende Macht des Gewitters, das böſe Kräfte der Erde, Dünſte, Krankheiten bewältigt, das die aufgeſtauten Waſſer entbindet und dem Lande Fruchtbarkeit zuführt. Es läßt ſich nicht erweiſen, daß germaniſche Einbildungskraft in der Beſeelung des Naturvorgangs gleiche Wege gegangen iſt. Der Norden weiß überhaupt nichts davon,

daß Thor die Midgardschlange unschädlich macht und dadurch Welt und Menschen einen unschätzbaren Dienst leistet. Er und sie töten sich gegenseitig am Ende der Dinge. Und auch d e r Unterschied scheint uns kennzeichnend: Thor ißt beim Gastmahl des Riesen acht Lachse, einen Ochsen und trinkt drei Tonnen Met. Indra, der 300 Ochsen ißt und drei Seen mit Soma austrinkt, stärkt sich damit zu einem fabelhaften Unternehmen, zu eben jenem Ungeheuerkampf. Was bei Thor heitere Dichterfabelei ist, schlagkräftige humoristische Augenblickserfindung, steht dort wieder in Beziehung zur ‚kosmischen' Leistung. Die Auftritte sind ihrem Geist nach wirklich nicht vergleichbar. D a s wollen wir freilich nicht leugnen, daß beide Religionen die Vorstellung des n ü t z l i c h tätigen Gewittergottes teilen. Seine Taten, märchenhaft eingekleidet, kommen irgendwie der Welt zugute. Nur Ausmaß von Tat und Nutzen scheinen uns beiderseits verschieden.

Auch der Gewittergott der Slaven hat zum Vergleiche gereizt. Der alte, den Litauern des 17. Jahrhunderts noch geläufige Name des Donnerers, Perkunas, klingt so auffällig mit einem germanischen Namen Fjörgyn zusammen, daß Beziehungen wohl bestehen werden. Nun ist Fjörgyn nicht Thor, und beide werden schwerlich je eins gewesen sein. Aber einen alten Donnergott sieht man doch gerne in jenem. Auf der anderen Seite übersetzt man nun aber den Namen Perkunas mit „Eichler" — er ist verwandt mit lateinisch quercus wie mit Fjörgyn. Die Eiche als Gewitterbaum, der Himmelsgott als Eichengott, das ist eine Vorstellung, die auch den Griechen nicht fremd war. Der älteste Zeus hatte zu Dodona seinen Sitz in einer Eiche. Es wird erzählt, daß dem Thor ein Eichenhain bei Dublin geweiht war, und auch der Wald des Herkules bei den Cheruskern zeigt ihn als Baumgott. Freilich ist seine Beziehung zur Eiche nicht unbezweifelt, sein heiliger Baum ist sonst die Ebereſche. Eher scheint von hier aus ein Weg zu Ziu zu führen, der im Semnonenhain am deutlichsten das Erbe des Waldgottes angetreten hat.

Baumkult in Verbindung mit dem Gott des Himmels und Gewitters ist aber auch ein Kennzeichen altkeltischen Glaubens. Die Gallier, hören wir, verehrten Zeus in Gestalt einer Eiche. Der Gott Esus hatte den Beinamen Silvanus, war also ein Baum- und Waldgott. Hier stecken eher als in dem sehr ausgearbeiteten indischen Mythus Stücke uralter indogermanischer Religion.

Aber doch keine unmittelbare Beziehung unseres Donnergottes zu keltischen Vorbildern! Gleichwie Wodan, so hat man auch Donar mit großer Bestimmtheit bei unseren westlichen Nachbarn wiederfinden wollen.

Man ging ſoweit, von einer völligen Einheit des Weſens und Namens bei keltiſchem und germaniſchem Gott zu ſprechen. Die lautliche Entſprechung unſers Thunraz fand man in einem keltiſchen Tanaros. Er taucht als Jupiter optimus maximus in einer engliſchen Inſchrift auf. In einer; ſonſt kennen wir einen galliſchen Gott Taranis. Mir ſcheint es Eigenſinn, die Namensform erzwingen zu wollen, die der germaniſchen entſpräche. Die Weſensgleichheit mit dem keltiſchen Gott iſt ohnehin nicht ſehr einleuchtend. Dazu ſind, wie gewöhnlich, die galliſchen und britiſchen Geſtalten allzu nebelhaft. Jener Eſus wird mit einer kurzſtiligen Axt abgebildet; der kurze Schaft des Thorshammers Mjöllnir iſt dem Norden geläufig und hat zu mehreren begründenden Fabeln Anlaß gegeben. Es ſcheint auch einen eigenen keltiſchen Hammergott gegeben zu haben, doch wird er nirgends recht deutlich. Es iſt wirklich viel zu viel behauptet: Donar ſei ein Gott geweſen, der Kelten und Germanen gemeinſam war!

Unſere Wanderung durch die indogermaniſchen Nachbarvölker hat nicht viel Gewinn gebracht. Donnergötter gibt es allenthalben, einen Donar ſcheint es nur einmal gegeben zu haben. Und das iſt uns eben recht. Denn wir haben den Eindruck, daß kein Gott ſo unmittelbar und ungeſchmälert dem germaniſchen Weſen Ausdruck gibt wie er.

Um das feſtzuſtellen, muß allerdings zuerſt völlig klar werden, welches Art und Wirkungsgebiet des Gottes ſind. Allerlei vorgefaßte Meinungen ſind darüber verbreitet.

Die zwei üblichſten Auffaſſungen vom Weſen des Gottes faſſen ihn rein „phyſiſch". Er iſt Fruchtbarkeitsgott, der die Erde befeuchtet, oder iſt ‚der Gott der phyſiſchen Kraft'. Er mag beides auch ſein oder geworden ſein. Seinem Innerſten nach war er ein anderer.

Das befruchtende Gewitter iſt wiederum eine gemeinmenſchliche Anſchauung. An dem Gewitter gott, der nicht mehr Idee iſt, ſondern Geſtalt, Perſönlichkeit, braucht die Vorſtellung nicht mehr zu hangen oder ſie kann von anderen verdunkelt werden. Zeus iſt ja auch nicht in erſter Linie Vegetationsgott.

Bei den Römern, denen er öfter Herkules iſt, traf man gar keinen Anhalt für den Glauben an den Fruchtbarkeitsſpender Donar, wenn man nicht das Beiwort eines Weiheſteins nach dieſer Richtung ausdeuten will: alabuandus = der Allanbauende. (Man hat auch erklärt: der Allgerüſtete im Sinne des Herkules.) So hielt man ſich an die nordiſchen Quellen und traf den Gott in verdächtig häufigem Umgang mit Vegetationsgottheiten, Idun, Gefjon, Freyja, vor allem Sif. Die drei erſten

beſagen nicht viel; um mit Freyja zu buhlen, brauchte man ihr nicht weſensgleich zu ſein. Sif iſt eine ſpäte und unſichere Geſtalt, auch wenn ſie wirklich die Sippe der Getreidehalme darſtellen ſoll.

Mehr verfängt ſcheinbar, daß die Isländer ihren Lieblingsgott anrufen, wenn es ſich um Gedeihen überhaupt und auch um Halm und Flur handelt. Aber das beweiſt nicht, daß Thor urſprünglicher Wachstumsgott war. Im Gegenteil; wäre er es, dann könnte ſich bei der überwältigenden Vorliebe der Isländer für ihn ganz beſtimmt kein anderes Fruchtbarkeitsweſen neben ihm halten, wenigſtens nicht in der Verehrung des Alltags. Nun vermag *ein* Gott es mit dem beliebten Schutzpatron und Tempelherrn aufzunehmen; es iſt Frey, alſo der ausgeſprochenſte Wachstumsgott. War Thor *auch* urſprünglicher Schützer der Frucht, dann konnte gerade für jenen am wenigſten Raum neben ihm ſein.

Die Sache wird ſo ſtehen: der Menſch ſchafft ſich ſeinen Gott um, wie er ihn braucht. Das Bauernvolk brauchte den Bauerngott, der Wiking den Herkules, den ſchon der Germane der Römerzeit in ihm ſuchte. Deshalb baute man die Geſtalt in Island nach jener Seite aus, wozu die Keime natürlich bereitlagen, in Irland nach dieſer; den Norwegern, die das Dubliner Königreich beherrſchen, iſt Thor der Herr der Wal.

Wir verſuchen unbefangen feſtzuſtellen, wo Thors Eigenart liegt und die Donars von jeher gelegen hat. Die doppelte Benennung aus Römermund kann und muß uns leiten. Man weiß, daß ſeine urſprüngliche Krafttat und Leiſtung die des Donnergottes war; er ſchwang den Blitz und ließ den Donner dröhnen. Aber er iſt bereits zu Tacitus Zeiten veridiſcht; er ſchlägt immer noch drein, mit der Keule, die man ihm in die Hand geben mochte, und die am meiſten an Herkules erinnerte. Aber er ſchlägt nicht mehr auf Wolken oder Felſen, ſondern auf harte Schädel. Er wirkte Taten, an denen man ſich begeiſtern konnte, denn die Krieger beſangen ihn als den erſten aller Helden.

So wandelt ſich die Geſtalt vor unſeren Augen ins ausgeſprochen Aſiſche. Er iſt nicht nur ſtark; das verſteht ſich bei dem Gott von ſelbſt. Einen Stärkeren als den, der das ungeheure Wetter erregt und wieder ſtillt, kann man ſich nicht denken. Aber ſein Aſentum führt ihn über die bloße phyſiſche Kraft hinaus. Er iſt der erſte aller *tapferen* Männer, ſagt Tacitus. Nicht die körperliche Leiſtung iſt das Weſentliche, ſondern der Geiſt der Unverzagtheit, der dahinterſteht. Rieſengeſtalten werden damals ſchon die germaniſche Einbildungskraft erfüllt haben. Nicht als bloße Märchenweſen, ſondern als Vermenſchlichung von Naturkräften; Felsgeſtein, Sturmwind, Gießbach trafen wir unter Thors Gegnern. Es

ſchwebt dabei nicht die Wirkſamkeit des Fruchtbarkeitsgottes vor, kaum die des Gewitterers. Der Weg von beiden her zu dieſen „Naturmächten" war beſchwerlich. Trifft der Blitz das Urgeſtein, dann ſpaltet es ſich und ſpäter kann dort fruchtbarer Boden entſtehen — ſoweit dachte man nicht. Man hatte als Siedler Mühſale zu überwinden, ein Gott mochte helfen, dieſe rieſiſch geſehenen Gegner zu überwinden.

Den unverzagten Donar zeigen viele Abenteuer. Am eindrucksvollſten weiß ihn die ſpätheidniſche Dichtung dort zu erfaſſen, wo er mit Widerſtänden zu ringen hat, äußerlich und innerlich, dem Willen nach. Er wächſt bis zum Himmel, um dem wütenden Strom gewachſen zu ſein, wie er anderwärts das Boot durchſtampft und auf dem Meeresgrund Fuß faßt. Gleich Dietrich von Bern und den Berſerkern faßt ihn ein ungeheurer Zorn beim Kampf, der ihn anſchwellen läßt. Sein Leben iſt, ſo ſcheint es, Mühe und Arbeit. Er kennt nicht das ritterliche und bequeme Reiten der anderen Götter, er iſt der unermüdliche Fußgänger (allerdings nicht, gleich Odin, auf Erden). Immer iſt er unterwegs, meiſt ſucht er im Rieſenland aus eigenem Antrieb Gefahren auf.

Er iſt einfachen Gemüts; ein ſtarker Gegenſatz zu Odin tritt dort hervor, wo es heißt: „Thor hat Kraft genug, aber kein Herz." Gemeint iſt nicht Beherztheit, ſondern das, was wir Beſonnenheit nennen. Gegenüber der Wandelbarkeit Odins ſoll ſeine — wie wir heute ſagen würden — unkomplizierte Art gekennzeichnet werden. Das widerlegt nicht unſere Behauptung von dem innerlichen, geiſtigen Weſen dieſes Aſen. Neuhochdeutſch würden wir es gerade umgekehrt ausdrücken, wie es der alte Norden tut: Donar hat Herz, nicht nur Stärke. Und das iſt das Beſte an ihm. Anderwärts wird d e r Gegenſatz deutlich: Die Gebiete, in denen Odin der eigentliche Meiſter iſt, bleiben ihm ganz verſchloſſen; er iſt einfältig und gerade, alles Zauberwerk iſt ihm fremd und verhaßt. Im Graubartslied wird er verhöhnt: er iſt immer er ſelbſt, und hat Odins Kunſt des Andersſeins nie gelernt.

Nun, Odin hat für dieſen Vorzug einen teuern Preis gezahlt: er hat das Vertrauen der Menſchen eingebüßt. Dieſer wandelbare, ewig Andere kann keinen Halt gewähren. Das kann nur der ewig Einheitliche und Gleiche, der Schlichte und Gerade. Das iſt Thors Größe, mag er auch klein und lächerlich genug wirken, wenn er ratlos vor den Verwandlungskünſten Utgardalokis ſteht. Er iſt der menſchennaheſte aller Götter, weil er ſo menſchenähnlich iſt. Seine Herkunft von Himmel und Gewölk iſt zum bloßen Märchenbeiwerk geworden. Dieſe Geſtalt, die für die heidniſche Dichtung die Erde nie betritt, wurzelt auf ihr mit beiden

Füßen und iſt mehr als jeder andere Gott nur geſteigerter Menſch. Kein Wunder, daß ſeine Bekenner auch in ihrer letzten und höchſten Not auf ihn allein zählten; er iſt der einzige Gott, der es ihrer Meinung nach mit dem ſiegreich vordringenden Chriſtus aufnehmen kann. Es verlautete, Thor habe dieſen zum Zweikampf herausgefordert.

Der neue Glaube hatte es aufzunehmen nicht nur mit einem Gott, der die Nordleute ihre Hiebe führen lehrt, am wenigſten mit dem, der ihre Fluren ſegnete. Thors Kraft und Segen äußert ſich noch ganz anders, und es galt ernſtlich, ihn aus dem innerſten Herzen und dem gewohnteſten Brauch des Nordmanns zu verdrängen. Nicht nur die Kirche mußte an Stelle des Thorstempels treten, das Heiligenbild an Stelle des Thorsbildes, das Kreuz, das der Chriſt ſchlug, mußte erſt den Thorshammer überwinden, mit deſſen Zeichen der Norweger ſich, die Seinen, den Ort, die Speiſe zu ſegnen pflegte.

Thor hat zwei Wirkungskreiſe, einen körperlichen (wir ſahen, nur ſcheinbar roh natürlichen) und einen geiſtigen, ja faſt geiſtlichen. Beiderlei Handlungen führt er mit ſeinem Hammer aus, der nicht nur Waffe iſt, ſondern (bei ihm, dem Feind alles Zaubers odinſcher Art!) auch magiſches Gerät. Er iſt der Gott des machtvollen Zuſchlagens und des ſegnenden Weihens. Immer mit Mjöllnir, der zwar ſeinem Namen nach ein Malmer iſt, ebenſooft aber auch Schützer und Erhalter.

Dieſe Seite von Thors Tun iſt für uns am geheimnisvollſten. Wie kam gerade dieſer Gott dazu, weihevolle, tief innerliche Glaubenshandlungen zu vollziehen? Sicherlich iſt die Vorſtellung nicht nur nordiſch und nicht jung. Altertümliche Beinamen, Vingthor und Veor, finden ihn bei dieſem Tun. Was ſie bedeuten, lehrt unmißverſtändlich ein weſtgermaniſches Zeugnis von etwa 600. Auf der runengeſchmückten Nordendorfer Spange leſen wir: „wigi Thonar"; d. h. entweder: „Thonar möge weihen!" oder es iſt eine Zuſammenſetzung gleich den zwei nordiſchen: der „Weihedonar". Was er weihen ſoll, ob Mann und Frau, die auf der Inſchrift genannt ſind, oder die Inſchrift ſelbſt, die Runen, wiſſen wir nicht. Merkwürdig genug läßt man ihn, nicht den eigentlichen Runengott Odin, öfter Runeninſchriften weihen. Aber auch das andere iſt häufig bezeugt: er weiht zumal Ehen.

Hier witterte man nun wieder den Fruchtbarkeitsgott, wie man auch in dem Hammer Mjölnir ein Wachstumsſinnbild ſah. In Wahrheit kann uns gerade von hier aus das Weſen der Weihung durch Thor beſonders klar werden. In Gotland wurde noch in neueſter Zeit im Brautbett ein Hammer verſteckt, natürlich der Thorshammer. Er ſoll nicht

befruchten, ſondern ſchützen, helfen gegen all die ſchlimmen Mächte, die ſich zu rühren pflegen, wenn eine Vermählung vollzogen wird. Und das iſt überall Thors Aufgabe, das Schützen. Man trägt ſeinen Hammer im Beutel und ſchlägt ſein Zeichen in die Luft, zur Abwehr gegen böſe Geiſter. Wieder, wie ſo oft, begeben ſich urtümliche religiöſe Empfindungen und Beſtrebungen in die Hut eines hohen Gottes. Er ſchützt auch die Runen vor Zerſtörung, viel häufiger aber wird er von Runenritzern angerufen, wo ſie Grabſteine beſchrieben haben: die Runen, unter Thors Schutz ſtehend, gelten auch hier der Abwehr der böſen Geiſter, ſchützen den Toten ſelbſt und bewahren ihn zugleich vor dem geſpenſtigen Wiederkommen.

In letzter Linie iſt er doch wieder ein und derſelbe, der zuſchlagende Donar und der ſegnende: dem Schutz vor böſen, menſchenfeindlichen Mächten gilt ſein ganzes Tun.

Alle isländiſchen Sagas ſind voll von Berichten über die herzliche Freundſchaft der Menſchen, zumal der großen Bauern, zu dieſem Gott. Er iſt ihr ástvinr, ihr holder Freund. Wir lernen die Grenzen dieſer Freundſchaft kennen. Der ſegnende Gott erheiſchte Ehrfurcht und erhielt ſie auch. Hier war eine Schranke zwiſchen Menſch und Gott. Er verlangte Höheres als Freundſchaft, als jene Kameradſchaftlichkeit, in der viele gerne den Germanen neben ſeinen Gott ſtellen. Es gibt Anläſſe, wo ſein Name „tabu" iſt. Man ſpielte nicht mit dem Gedanken der körperlichen Nähe dieſes Gottes und hielt ihn auch dem irdiſchen Weibe, der Sippe fern. Dagegen hatte man das Bedürfnis, ihn ſinnbildlich, als Standbild, als Beſitzer und Beſchützer eines Heiligtums, nahe zu haben. Es iſt nicht ausgeſchloſſen, daß ſchon die Römer Donarſtatuen geſehen und in ihm ihren Herkules wiedererkannt haben.

Iſt dem ſo, dann hätte ſich an ſeinem Bild in tauſend Jahren kaum etwas geändert. Die Vertiefung, die im Glauben an ſeine Weihekraft lag, mag ſich immerhin erſt allmählich eingeſtellt haben.

Manche ſprechen ihm auch darin eine Entwickelung ab, daß ſie von einer örtlichen Ausbreitung nichts wiſſen wollen. Dieſer Liebling des Nordens, ſo meinte man, müſſe dort immer heimiſch geweſen ſein. Es fragt ſich aber hier, wieweit man mit dem Begriffe des aſiſchen Gottes Ernſt machen will. Es ſcheint uns undenkbar, daß ſich eine ſolche Geſtalt im vaniſchen Umkreis ausgebildet, ein Gewittergott ſich nach dieſer Seite entwickelt habe. Man war freilich im Recht, wenn man ſagte: dem Vanenglauben könne es an einem Donnergott nicht gefehlt haben. Aber das war dann eben ein anderer als unſer Donar. Schwerlich war

es Ull, der Himmelsgott, aber vielleicht war es jener Fjörgyn. Die häufige Bezeichnung ‚Aſathor' könnte aus einer Zeit ſtammen, die aus dem Thor noch den Donner heraushörte und dieſen neuen Donnerer in Gegenſatz zu irgendeinem alten, verdrängten ſetzte. Man fand es bedeutſam, daß Thor, deſſen Namen ſo unendlich oft in Ortsbezeichnungen auftaucht, offenbar nie mit Acker und Wieſe etwas zu tun gehabt hat; Grundſtücke, die dem Thor heilig waren, gab es nicht. Er hatte demnach mit den alten Wachstumskulten gar nichts gemein, und auch die neuen, die Odin zu dem Ihren machten, ließen ihn beiſeite. Seine Verehrung knüpfte ſich am ausgeſprochenſten an die förmliche heilige Stätte, den Tempel. Wir ſahen ihn langſam und planvoll das Erbe Ulls antreten. Inſofern kann durchaus von einer Einwanderung geſprochen werden. Man hat unſeren Gott ‚das Feldzeichen der nordiſchen Seele' genannt. Aber dann einer Seele, die ſich erſt vor unſeren Augen formt. Als Island beſiedelt wird, da iſt es ſoweit, daß die Zuverſicht auf ihn den Auswanderern wie ein Feldzeichen voranfliegt.

Wenn aber bei einem Gott, ſo haben wir bei dieſem das Recht und die Pflicht, ſeine gemeingermaniſche Art zu betonen. Er gehörte allen, wenn auch nicht allen von Anfang an. Und es wird uns bei ihm leichter als bei Wodan, das weſenhaft Germaniſche herauszufühlen. Wir wiederholen: es iſt nicht die überragende „phyſiſche Kraft".

Die Griechen haben den Spruch geprägt: vor die Tugend haben die Götter den Schweiß geſetzt. Germaniſch iſt, daß dies Geſetz auch für den Gott gilt. Donar iſt der Gott des ſaueren Schweißes. Er muß durch jede Art Mühe und Arbeit, durch Niederungen und Erniedrigungen hindurch, ohne ſeine Göttlichkeit einzubüßen. Sein letztes Weſen iſt nicht Draufgängertum, ſondern Willenskraft; wieder das Seeliſche ſtatt des Körperlichen. Und germaniſch dünkt uns, daß bei uns auch der hohe Gott, der die Blitze ſchleudert, ein ringender, ein ſtrebender iſt, daß der germaniſche Jupiter das Leben eines Herkules führt.

Ziu.

Mit Donar hat die Reihe der wirklich blutvollen germaniſchen Göttergeſtalten ſchon ihr Ende gefunden. Was noch Leben zu haben ſcheint, verdankt es ausſchließlich der ſpäteren Dichtung und entbehrt der Beſeelung, die die Gewißheit des Geglaubtſeins verleiht.

So mochte man wohl annehmen, Donar und Ziu ſeien Abſpaltungen von derſelben zeushaften Grundgottheit, von der Donar Kraft und Run-

dung geerbt habe, während für den anderen nur ein paar abgezogene Begriffe und unanschauliche Aufgaben zurückblieben.

Wir glauben daran nicht; wenn Ziu nicht mehr recht lebt, so kommt das daher, daß er für uns das erste Beispiel eines zurückweichenden, schließlich verdrängten Gottes darstellt. Wir vermögen nicht zu entscheiden, ob er am Ende des Heidentums irgendwo noch wirklich in Kraft stand. Einst tat er das jedenfalls in hohem Grade, und er spricht am stärksten zu uns in der Römerzeit.

Wir haben uns schon dafür ausgesprochen, daß hier das deutlichste indogermanische Göttererbe vorliegt. Zeus und Ziu können *einer* Wurzel entspringen. Die ursprüngliche germanische Namensform ist strittig; im Anschluß an die noch vorchristliche Inschrift des Negauer Helms gebraucht man heute gerne die Form Teiwaz. An der alten Erklärung der Wurzel: ‚klar' (wie der Himmel) ist man jetzt irre geworden. Doch besteht Übereinstimmung, daß es sich um einen alten Himmelsgott handelt.

Die Verwandtschaft zwischen griechischem und deutschem Himmelsherrn ist merkwürdig nah, näher als irgendwo, und so erscheint die Gestalt neben den meisten anderen auch überraschend einfach. Hier brauchte nichts zusammenzuwachsen, wie bei Wodan. Ziu ist ein Zeus, der nur mit dem Donner nichts zu tun hat.

Darin sehen wir wieder das Asische an ihm. Er hat die Beziehung zum wirklichen Himmel verloren, weder schwingt er den Blitz noch erregt er den Donner, noch strahlt er gleich Ull Sonnenglanz aus. Alles Naturhafte und damit alle Einwirkung auf Boden und Wachstum hat er abgegeben. Er ist ein Gott innerlicher, geistiger Bezirke. Wir kennen sie von Zeus her. Er ist Herrscher, Schlachtengott, Rechtsgott. Alles das hängt eng zusammen und zeigt an, worin das Wesentliche dieses Mars gegenüber einem Wodan und Donar besteht. Er ist der *himmlische* Kriegsgott, Erdengeschehen und irdisches Fühlen haben nicht unmittelbar mit ihm zu tun. Er richtet und entscheidet. Er wägt die Lose, er wirkt das Recht und ist das Recht. So finden wir unmittelbar zum Gerichtsherrn herüber. Er ist beides, weil er Herrscher ist, das letzte Wort hat. Gegen ihn gibt es keine Berufung.

Seltsam: dieser Vergeistigung der Frühzeit und dem Verblassen der Spätzeit zum Trotz hat sich noch in unseren Quellen des 13. Jahrhunderts *ein* Zug an Ty gehalten, der ihn nicht nur zum Himmelsgott, sondern zum Himmel in ganz wörtlichem Sinne macht, wenn nicht gar zur Sonne. Am Ende der Tage wird ihn der Wolf umbringen. Die

Fabel iſt, als wir ſie zuerſt hören, längſt verheldiſcht, umgebogen und mit einem ſpäteren Vorſpiel verſehen. Um ſo mehr wirkt ihre Vorzeitlichkeit, die kindliche Anſchauung, die in ihr ſteckt: der oberſte Gott kämpft mit dem Wolf und wird *verſchlungen*. Das iſt vielleicht der urtümlichſte Zug unſerer ganzen Götterüberlieferung.

Das Vorſpiel iſt auch ſo ganz jung nicht. Mit dieſem Verſchlingen des Himmelsgottes (ehemals des Himmelsgeſtirns) durch den Unhold wird ſchon zeitig begonnen: der Wolf iſt in der Lage, dem Gott Arm oder Hand abzubeißen. Dieſe Geſchichte wollte man bei Indern, Griechen, Kelten wiederfinden. Wirklich durchſchlagend iſt nur der Vergleich mit dem Indiſchen. Offenbar handelt es ſich um eine frühe Wanderfabel, die zuſammen mit anderen Weltuntergangszügen ihren Weg machte. Die Vorſtellung eines einhändigen Mars iſt nicht ſo verbreitet, wie man wähnte. Die Skythen pflegten ihren Gefangenen den rechten Arm abzuhauen; aber gewiß nicht zu Ehren ihres Kriegsgottes. Die Maßregel hatte ſehr greifbare praktiſche Gründe und keine „kultiſchen".

Den ‚Mars' der Kelten hat man, wie üblich, zu gequälten Vergleichen bemüht. Sein Name Caturix (wohl ein Beiname = Kampfherrſcher) würde mehr auf den dunkeln Höd (älter Haduz) der Edda hinweiſen als auf Ziu; er iſt nicht einarmig, ſondern teilt mit dem Todesdämon Odin die Blindheit. Man glaubte zu wiſſen, daß auch der keltiſche Mars ein Himmelsgott war — ein Windgott wohl. Das würde wieder, wenn es ſtimmt, zu Wodan führen. Für den germaniſchen Mars iſt bei den Kelten noch weniger zu holen als für die anderen Götter.

Dieſe, die Marsſeite unſeres Gottes tritt in den römiſchen Berichten am häufigſten hervor, ohne daß ſie die Geſtalt wirklich belebte. Man betete zu ihm und opferte ihm um Sieg. Wir trafen ihn ſchon in ſcharfem Wettbewerb mit Wodan. Aber er bleibt auch da blaß. Nicht einmal das iſt ſicher, ob die Tapferkeit des ſpäteren nordiſchen Ty auf ſeinem ehemaligen Kriegertum beruht; ſchwerlich waren je Erzählungen von ſeinen Kampfesleiſtungen im Umlauf. Er verdankt ſein Anſehen in der Proſaedda wohl allein der Wolfsfeſſelung; *das* war beherzt, wie er dem Unhold die Hand ins Maul ſteckte, trotzdem er wußte, er werde ſie einbüßen! Darin nur könnte ein verlorener Nachhall des Kriegsgottes ſtecken, daß man ihn zum Helfer im Zweikampf machte. Sonſt haben wir nicht den Eindruck, daß er ſehr menſchennah war.

Mehr als die Weiheſteine, die man unſerem Gotte namentlich am Mittelrhein geſetzt hat, ſcheinen ihn die Beziehungen zu zwei Waffen zu beleben. Man ſieht ihn mit Vorliebe als den altgermaniſchen Schwert-

gott. Die reinliche Aufteilung, die man unter den germaniſchen Waffen und Göttern vorgenommen hat: Odin der Speergott, Thor der Axtgott, Ty der Schwertgott iſt jung und willkürlich. Aus der Bezeichnung Saxnot, die der alte Kriegsgott noch im 8. Jahrhundert führt, darf man ſchwerlich einen Schwertgenoſſen herausleſen (Sachs heißt wohl Schwert, aber auch „Sachſe"). Der Speer ſteht in viel bildhafterer Verbindung mit ihm, denn die alte Tyrune iſt ſicherlich das Abbild eines emporgehobenen Speers mit Spitze (↑).

Beide Waffen erinnern uns aber daran, daß ſein Gebiet noch zu erweitern iſt. In Schwert und Speer mag ſchon der Gerichtsgott ſprechen, denn beide Waffen ſind als Gerichtsſinnbilder bekannt genug.

Man hebt neuerdings gerne hervor, daß der Kriegsgott beinahe zwangsläufig auch Gott des Gerichts ſein müſſe. Auch der Kampf iſt ein „Ding", eine Verſammlung, in der die beiden wichtigſten Gerichtswaffen den Ausſchlag geben. Doch darf man die Gleichſetzung nicht überanſtrengen, und man tut beſſer, von dem Gedanken des oberſten Schiedsrichters auszugehen. Der Ausgang des Kampfes war auch eine Art Rechtsfindung.

Die Frühzeit hat bei keinem Gott mit der Vorſtellung der Hoheit, der Übermenſchlichkeit und inſofern Himmliſchkeit ſo ſehr Ernſt gemacht wie bei dieſem alten Himmelsgott. Mag ſein, daß vaniſche Begriffe hier zuerſt in den Aſenkreis gedrungen ſind. Die tiefe Demut, mit der ihm ſeine Gläubigen im Semnonenhain begegnen, ſchien uns dafür zu ſprechen. Es war ein Feſſelkult, zugleich irgendwie verknüpft mit der Urſage von der Entſtehung des Menſchengeſchlechts.

Das bringt uns auf einen zweiten ſicherlich alten und vereinzelten Zug, den uns wieder nur der nordiſche Ty wahrt. Auf einer norwegiſchen Inſel löſen ſich zwei Ortsnamen ab, die, ſofern wir ihre Zeugniskraft damit nicht überanſtrengen, eine uralte Vorſtellung belegen. Wenn man ‚Niardarlög, und ‚Tysnesö' zuſammenhält, ſo darf man vielleicht Beziehungen mutmaßen zwiſchen zwei alten Göttern, Nerthus-Njörd und Ty. Welcher Art ſollten dieſe Beziehungen ſonſt geweſen ſein, als daß Ty für den männlichen Gott des heiligen Ehebundes galt? Alſo auch hier tritt er das Erbe des Zeus an; innergermaniſch geſehen, altes Vanenerbe.

Auch bei ihm hat die Behauptung nicht gefehlt, er ſei ein urſprünglich nördlicher Gott und von jeher dort zu Hauſe geweſen; der alte Himmelsgott, den Odin verdrängte.

Das kann aber nicht ſein, und auch der überraſchende Fund, der ihn

als Gott der heiligen Hochzeit für Norwegen zu verbürgen scheint, darf nicht daran glauben machen. Der Name begegnet schon in Dänemark selten, in Schweden ist er ganz schwach vertreten (in Finnland etwas besser) und für Norwegen gibt es nur jenes einzige Beispiel. Alles weist darauf hin: er hat die Wanderung nach dem Norden zeitig gemacht, vielleicht etwas vor den anderen Asen. Er scheint zunächst die Verdrängung Ulls versucht zu haben; die starke Durchsetzung seines Wesens mit vanischen Zügen (sie ist vorskandinavisch) befähigte ihn scheinbar dazu. Aber es glückte nicht. Er war selbst zu sehr auf dem Rückzug vor dem asischen Mitbewerber.

So kommt es, daß diesmal auch der Norden versagt und uns die Wesenszüge eines Gottes vorenthält, der vielleicht göttlicher gewesen ist als die anderen Asen. Erhaben wie keiner, aber doch Menschen-(Sachsen)genosse, dabei jeder menschlichen Schwäche bar, beherzt und groß, ein Hort des Rechts.

Frija.

Dieser einzigen Göttin unserer Reihe müssen wir den Platz unter den Asen erst erkämpfen. Ja sogar d a s wird erst zu erweisen sein, daß es eine eigene und selbständige Göttin Frija gegeben hat, die nicht mit vielen anderen wesensgleich und nicht die „Hypostase" e i n e r bestimmten anderen ist.

Um es kurz zu sagen: die Forschung kommt heute weniger als je los von der Vorspiegelung, die in dem Namen der Göttin liegt. Kein Zweifel, er hängt zusammen mit dem germanischen Wort frijon, das lieben bedeutet. Sie ist also, so schloß man, Liebesgöttin, d i e Liebsgöttin. Liebesgötter haben es herkömmlicherweise mit Fruchtbarkeit und Fortpflanzung zu tun. Also ist Frija Wachstumsgöttin, alte Erdgöttin, und da diese Stelle im Norden schon besetzt ist, in den jüngeren Quellen durch die „Herrin", so ist Frija ein und dasselbe mit dieser Göttin, ist gleich Freyja.

Zweierlei Feststellungen schwächen überdies die Stellung der Frijaanhänger: einmal fallen die Aufgaben der beiden Göttinnen in der Tat weithin zusammen, und an beiden hängen ein paar ähnliche Geschichten. Frigg und Freyja wetteifern im Norden als Geburtshelferinnen, und beide sind bekanntlich Geliebte Odins, die die Treue brechen. Das Wichtigste aber: in Westgötland hat sich ein ‚Frigeracker' gefunden, der sich weiter südlich im Schonischen wiederholt. Man errichtet heutzutage gerne auf örtlichen Namen winzigen Umkreises stolze Gebäude, die ganze

Länder umfaſſen ſollen. Aus wenigen hat man ſo hochgeſteigerte Folgerungen gezogen wie aus dieſem Acker, d. h. doch wohl Kultplatz der Frigg. Die Göttin, ſo meinte man, iſt ſchon längſt vor Chriſti Geburt im Norden bekannt geweſen. Hier ſaßen ihre eifrigſten Verehrer, vielleicht gar die alten Winiler. Und ſie iſt, nach allem, offenbar nichts anderes als die „apotheoſierte" Braut der heiligen Hochzeit.

Man trieb die Gleichſetzung noch weiter. Frija iſt nicht nur Nerthus, ſondern auch gleich Gefjon und jener geheimnisvollen Saga, mit der Odin an den „Sturzbächen" zecht. Dieſer Name deutet, gleich dem von Friggs gewöhnlicher Behauſung Fenſalir, auf die belebende Flüſſigkeit und damit auf das Reinigungsbad der Göttin nach der heiligen Hochzeit.

Denkt man den Gedanken zu Ende, ſo haben die Germanen überhaupt nur e i n e Göttin gekannt und ſie lediglich unter verſchiedenen Namen verehrt. Nur kleine, ſpäte und rein örtliche Geſtalten bleiben daneben übrig.

Wir werden bei alledem daran erinnert, daß auch die griechiſche Religionsgeſchichte in Hera immer wieder die Fruchtbarkeitsgöttin hat ſehen wollen. Sie ſchien dazu ein Recht zu haben, denn es gibt einen alten Brauch, der des Zeus Gemahlin deutlich als die befruchtete und wieder jungfräulich gebadete Himmelsbraut zu kennzeichnen ſcheint. Aber es gilt immer, Urſprung und ſpätere Weiterbildung einer Gottheit auseinanderzuhalten. Die argiviſche Stammesgöttin mußte wohl einmal Stammes m u t t e r werden. Aber ſie gehörte eben deshalb eher in die Familie als auf den Acker, ihre Fruchtbarkeit war die des Weibes und nicht der Pflanze, und wenn ſie, die Kuhäugige, wirklich einmal Kuhgeſtalt gehabt hat, war ſie eben in erſter Linie Muttertier. Der Name weiſt ſie als würdige Gattin an die Seite des vornehmen Mannes, des Heros, alſo ins Haus. Auch Juno iſt eine Schützerin des weiblichen Lebens, nicht des Gedeihens der Frucht, und beide ſtehen den Gebärenden bei. In Rom hält man Juno beſonders deutlich von der „chthoniſchen" Ceres fern, wie ja auch Altertum und Altertumskunde ſich immer ſorgfältig gehütet haben, Hera der Erdmutter Demeter gleichzuſetzen. Im germaniſchen Umkreis iſt man minder zurückhaltend geweſen.

Uns ſtellt ſich, nach dieſen klärenden Vorbildern, Entſtehung und Entwickelung der Frijageſtalt ſ o dar: man ſuchte um 300 in deutſch-römiſchen Kreiſen nach einer volksſprachigen Bezeichnung für den ſechſten Wochentag, den Tag der Venus. Da zeigte es ſich, daß man den Namen einer germaniſchen Göttin nur zu überſetzen brauchte; es hieß eine die Liebende oder Geliebte. Ihre Geſtalt iſt natürlich ſpäter, namentlich in

frühchriſtlichen Zeiten, durch den Vergleich mit Venus verzerrt worden. Wenn der Engländer Aelfric ſie als ‚scameleasa' die Schamloſe bezeichnet, ſo geht das auf Venus, nicht auf die Germanin, und die Pflanze, die Friggjargras oder Elsku (Liebes-) gras heißt, hält ſich nur an die Namenbedeutung der einheimiſchen Gottheit, nicht an irgendeine bekannte Fabel oder Eigenſchaft.

Im Aſenumkreis waren Zeugen, Gebären, Nachwuchs Notwendigkeiten wie in jedem anderen. Es bedurfte einer hohen Gottheit, die half und ſegnete. Wiederum dünkt uns aſiſch, daß man keine Göttin der Fruchtbarkeit ſchuf, keine, die lediglich befruchtet wurde und Kinder trug, ſondern eine Göttin der Liebe. Die ſeeliſche Grundhaltung, der innere Vorgang tritt auch hier an Stelle der Tat, die zu wirken iſt; wie für den Gott des Dreinſchlagens der Aſe der Beherztheit getreten iſt. Das Weſen des Muttertums, das natürlich auch hier im Mittelpunkt ſteht, iſt nicht wie bei den Vanen Trächtigkeit, ſondern Liebe. Die Liebe, die nicht nur zu Beilager und Zeugung führt, ſondern zum Eheleben und zu Betreuung der Kinder. Die Bedeutung der germaniſchen Wurzel fri iſt keineswegs bloß oder auch nur urſprünglich „erotiſch", lebt ſie doch bis heute fort in unſerem Freund, d. h. der Liebende.

Darin ſind ſich alle Quellen, ſpäte und frühe, feſtländiſche, engliſche und nordiſche, einig, daß Frija nie etwas anderes iſt als die Gattin des oberſten Gottes. Es iſt überflüſſig, darüber zu grübeln, ob ſie ehemals neben Teiwar geſtanden hat; wir kennen ſie nur als Gemahlin Wodans.

Wir entſinnen uns, daß die ehelichen Auftritte zwiſchen beiden nicht immer nur die liebende Gattin zeigten. Aber auch die ſorgende Zärtlichkeit fehlt unſerer Göttermutter nicht, man denke nur an den hübſchen Reiſeſegen, den ſie zu Anfang des Vafthrudnirliedes über Odin ſpricht; und ergreifend einig in Liebe und Leid erſchienen uns Wodan und Frigg dort, wo ſie als Eltern auftreten, in der Fürſorge für Baldr. Wer eine Göttergeſtalt nach dem beurteilt, was ſie in den Quellen iſt und tut, nicht nach dem, was ſie vielleicht außerdem noch ſein und tun könnte, der wird nicht leugnen, daß in dieſer Göttin die Idee der Hausfrau und Mutter aus ſchönſte lebendig geworden iſt.

Doch gerade von dieſer Seite kommen wieder Einwände: man iſt gelehrt genug, zu wiſſen, daß das Weinen um den toten (vaniſchen) „Herrn" ein Erbe der Fruchtbarkeitsgöttin iſt. Aphrodite an der Leiche des Adonis! W i r ſchließen ſo: Die frühe germaniſche Dichtung hat an die Seite Baldrs keine Geliebte geſetzt, ſondern eine Mutter. Das Bewußtſein von Friggs Mütterlichkeit muß ſtark und feſt geweſen ſein; ſo feſt,

daß es die alte Überlieferung durchbrechen konnte, eine Braut habe um Baldr getrauert.

Im Banne der Anſchauung von der Fruchtbarkeits- und Ackergöttin Frigg behauptete man: ſie ſei ſchon von jeher in der Gegend ihres Ackers zu Hauſe, Jahrhunderte vor dem ſpäteren Gatten. Als dieſer in Schweden einzuziehen begann, nahm er ſie, die bodenſtändige Göttin, zur Frau; ſie gehörte als die Braut der heiligen Hochzeit an die Seite des neuen Himmelsherrn. Und nun zog ſie ihn in ihre Bereiche hinüber, verſetzte, kurz geſagt, auch ihn auf den Acker. Die lange Geſchichte des Fruchtbarkeitsgottes und Dämons Odin geht darauf zurück, daß er eine vaniſche Frau genommen hat.

Beſſer ſieht man die Dinge ſo: Die Einwanderung der beiden Aſengötter Wodan und Frija erfolgte zu gleicher Zeit. Man übernahm ſie wohl ſchon als Ehepaar. Odins Sieg über die Vanengottheiten läßt ihn ſamt der Gattin in die Erbbereiche jener eindringen. Daß die Frau hier dem Manne folgte und nicht umgekehrt, dafür gibt es Seitenſtücke. Die Verteufelung Odins geht auch auf ſie über. Als die Götter ſich teilweiſe zu Geſpenſtern wandeln, da wird ſie auch Todesgöttin. Man glaubt ſie in einer ſchwediſchen Ortsgeſtalt, der unheimlichen Blåkulla, wiederzuerkennen. Aus Deutſchland hören wir in dieſer Spätzeit: Hera volat per aerem, Frija fliegt durch die Luft — auch darin die getreue Genoſſin Wodans. Das wiſſen wir ſchon, daß ſie auch traulich die Alte genannt wird und ſchließlich ihren Sitz in den Spinnſtuben aufſchlägt. Mit ihrem urſprünglichen Weſen hat das alles nichts zu tun, am wenigſten zeigt es eine alte Herrin über Gedeihen und Vergehen.

Den Glaubensgehalt der Frijageſtalt wieder zu erleben iſt beſonders ſchwer. Sie erſcheint uns von allen Aſen am menſchlichſten nicht im Sinn der freundlichen Herablaſſung, ſondern der Menſchengleichheit. Für die Göttin bleibt zu wenig übrig. Das kommt daher, daß alte Berichte nicht zu uns ſprechen, und es alſo einzig die Dichter ſind, die von ihr zeugen. Wohlwollende und gefühlvolle Dichter meiſt, aber ſolche, die zu der *Göttin* keinen Zutritt mehr hatten. Der Schöpfer eines verlorenen Lieds von Hermods Helfahrt, der vielleicht noch Heide war, hat ihr am tiefſten ins Herz geblickt. Aber es iſt auch ihm ein menſchliches, ein mütterliches Herz.

3. Die alten vaniſchen Götter.

Die aſiſchen Götter ſind Perſönlichkeiten. Die vaniſchen ſind es von Hauſe aus nicht. Sie ſind Naturgötter, ihre Aufgabe iſt, Wachstum und Fruchtbarkeit auf dem Acker und bei den Menſchen zu fördern. Sie ſind untereinander erſtaunlich weſensgleich, und nur *der* Unterſchied wäre vielleicht zu machen, daß die eine Gottheit mehr zur Erde, die andere mehr zum Himmel gehört; jene iſt weiblich, dieſe iſt männlich. Doch ſteht die weibliche Sonne nach wie vor am Himmel.

Die Folge iſt, daß auch die Zahl dieſer Götter nicht feſtzuſtellen iſt. Hier haben die Verſuche, die einzelnen Namen und Geſtalten einander gleichzuſetzen, kein Ende gefunden. Das war um ſo eher möglich, als die Benennungen, wie wir wiſſen, ebenſo blaß ſind wie die Umriſſe. Es beſagt im Grunde wenig, ob *ein* Weſen unter verſchiedenen Namen ging oder zwei unter einem Namen zuſammengefallen ſind. Geſtalt erhalten einige erſt durch die ſpäte Dichtung.

Wer Vane war, wer nicht, das wiſſen unſere Quellen nicht mehr ganz genau. *Uns* iſt es jeder, der deutlich und vorzugsweiſe die Züge des Fruchtbarkeitsgottes trägt, ſei es durch Tun, Kult oder Fabel. Und wir halten die Götter auseinander, die nachweislich als getrennte Weſen angeſehen und einzeln verehrt worden ſind. Es ſind zwei weibliche, Nerthus und Freyja, und vier männliche, Njörd, Frey, Ull und Baldr. Die Schar der Kleinen, die nie dem ganzen Gebiet angehört und auch die Dichtung nicht ernſtlich gefeſſelt haben, mag ſich anſchließen.

Nerthus.

Tacitus kennt keinen Aſen mit richtigem Namen, wohl aber zwei Vanen, Nerthus und Ing. Von ihnen haben wir auszugehen. Es iſt merkwürdig, wieviel lebendiger in ſeiner Darſtellung die fernen Kulte werden als die Aſenverehrung in der Nähe. Sein Bericht über Nerthus iſt ein Grundpfeiler der germaniſchen Glaubensgeſchichte.

Zwei Kulte, die in der Welt wohlbezeugt ſind, finden ſich hier beiſammen. Einmal das Reinigungsbad der Göttin (oder des Götterbildes), die alſo vorher befleckt, d. h. befruchtet gedacht war, und der Umzug, der Frieden und Jubel ins Land bringt. Von hier führt der Weg nach rückwärts zu den Prozeſſionen der Bronzezeitzeichnungen und nach vorwärts zu den lärmenden Feſten Uppſalas und den Faſtnachtsumzügen von heute.

Beiden eignet auch das Schiff; es ſteht in Zuſammenhang mit der heiligen Inſel und dem heiligen Bad. Es wird uns danach nicht mehr wundern, wenn wir in ſpäteren Zeiten an der Küſte, vor allem Norwegens, Nerthus als eine Gottheit der Seefahrer wieder antreffen. Weniges in unſerem alten Glauben iſt ſo klar, fügt ſich ſo zur lückenloſen Zeugnisreihe zuſammen, die annähernd 3000 Jahre umfaßt.

Nur durch eines bereitet Nerthus ihren Erklärern Pein: ihr Name iſt ganz undurchſichtig. Man rät herum und lieſt am liebſten die Kraft, namentlich die Manneskraft, aus dem Namen heraus, wenn man nicht durch Anknüpfung an eine Wurzel, die auf den Tänzer weiſt, eine unbezeugte Seite des Kultes erzwingen will. Die gewünſchte Bedeutung jedenfalls: Mutter Erde oder dergleichen, will ſich nicht erſchließen. So meinte man, Tacitus müſſe ſich geirrt haben. Es gab einen Gott Nerthus, und daneben eine Göttin Erthu, die Erde, und was der Römer erzählt, gilt eigentlich von ihr. Es iſt aber immer mißlich, es beſſer wiſſen zu wollen als er.

Eine ſolche Erklärung — gleich der Ableitung ‚Manneskraft' — ſchlägt dem ins Geſicht, was wir von der Entwickelungsgeſchichte der Gottheit wiſſen. Nerthus iſt ſpäter zum Gott geworden und als ſolcher der Edda bekannt. Schon die altgermaniſche Formenlehre ermöglichte das: ein ‚Nerthus' konnte männlich oder weiblich ſein. Aber näher liegt es, ſich an die Zweigeſchlechtigkeit der Vanen zu erinnern. Die urtümlichere Anſchauung über das Entſtehen des Wachstums hat ſich neben der höheren, vermenſchlichten von der heiligen Hochzeit durch Jahrtauſende gehalten.

Man wollte aus Ortsnamen ableſen, daß das weibliche Weſen ſich noch ein paar Jahrhunderte behauptet habe. Die älteſten ſchwediſchen Belege, die wir kennen, und die Nerthus mit Ull paaren, deutet man noch auf die Göttin. Ganz zwingend iſt es nicht. Auch das ſteht keineswegs feſt, daß es in der Zeit nach Tacitus erſt der Einwanderung der Nerthus nach Skandinavien bedurfte. Die Felszeichnungen beweiſen, daß ſie von je da war. Eher würde einleuchten, daß ſich ihr Kult von den Oſtſeeinſeln aus an der Küſte Norwegens emporbewegte. Aber da handelte es ſich beſtimmt ſchon um den Gott.

Das Schickſal, das Nerthus in der Frühzeit ſo ſehr begünſtigt und in ſo unvergleichlich helles Licht rückt, bleibt ihr oder ihm nicht gewogen. Es gibt keinen anderen Gott, der (nach Zeugniſſen der Ortsnamen und der Dichtung) von Anfang bis zu Ende der Heidenzeit ſo lebhaft verehrt worden iſt — und dabei ſo blaß bleibt. Er gehört zu den meiſtgenannten

Göttern der Edda, und die Neubekehrten bekennen, daß es ihnen ſchwer geworden iſt, ſich von ihm zu trennen. Trotzdem iſt er ganz unbelebt. Vanenglanz ruht auf ihm, wenn er ſo gekennzeichnet wird: „ein Herrſcher unter den Menſchen, von jedem Makel frei, waltet er des hochgezimmerten Heiligtums.“ Er ſcheint zu den guten Geiſtern zu gehören, die vor dem Ende der Menſchen und Götter von ihnen weichen. Er wird dann, hören wir, in das — uns ſo geheimnisvolle — Vanenreich zurückkehren. Auf der anderen Seite wird er zum Wortführer der lockeren Vanenmoral in geſchlechtlichen Dingen. Die Geſchichten, die an ihm hängen, dienen nirgends dazu, der Geſtalt feſtere Umriſſe zu geben. Teils ſind ſie allgemein vaniſch, teils wollte man ſie aus Quellen des Altertums ableiten.

Ing-Frey.

Ing iſt ein Name, Frey, der Herr, die Verhüllung eines namenloſen Gottes. Es iſt unerweislich, daß beide Geſtalten ehedem eins waren. Sie ſind es ſpäter in Skandinavien geworden; das erſte Zeugnis ſtammt aus dem 9. Jahrhundert. Wichtig wäre zu wiſſen, ob auch den Feſtlandsgermanen beide Namen eigneten; leider bleibt das unſicher.

Genau genommen weiß ja Tacitus auch von keinem Ing, ſondern nur von der Völkergruppe der Ingwäonen, meint aber, dieſe ſei nach einem Gott benannt. Das wird wohl richtig ſein. Die Zeiten der Dan, Angul uſw. waren noch nicht gekommen, und ſo wird wohl kaum der Gottesname aus dem Volk abgezogen ſein. Es bietet ſich für ihn auch eine verlockende Erklärung: Ing könnte zu griechiſch ἔγχος (enchos) gehören, das Lanze bedeutet und dann wohl „phalliſches“ Sinnbild wäre.

Am greifbarſten wird Ing in England. Seine Bedeutung verbürgt die Ingrune und ſeine Stellung in einem Königsſtammbaum. Kein Zweifel, die Angelſachſen, die Hauptvertreter des Ingväonentums, haben ihn mit über See gebracht, und er ſpielte bei ihnen noch eine wichtige Rolle. Wir erinnern uns aber jener ſeltſamen Bemerkung, die ihn zu den Oſtdänen in Beziehung ſetzt. Danach hatte er doch als ein Fremder gegolten und war weiter öſtlich, im Kerngebiet des Vanentums, zu Hauſe.

Gewöhnlich ſtellt man ſich ja die Entwickelung anders vor und muß es eigentlich auch, wenn man eine ſpätere Verſchmelzung von Ing und Frey annimmt. Der ſkandinaviſche Gott wäre dann mit einem ſüdländiſchen Eindringling zuſammengewachſen. Den Zug Ings nach Norden ſetzte man gleichzeitig mit dem ja auch ſehr fraglichen der Nerthus.

Unſeren nordiſchen Quellen iſt die Verbindung vollzogen, Frey mit Yngvi eins. Die Namensform läßt wieder an die Ingwäonen denken. Das w war entweder ſtammhaft oder nachträglich zum Namen gekommen aus der Bezeichnung ſeiner Anhänger als Ingwini, Ingfreunde. Auch dafür liefert England ein Zeugnis (es meint die Dänen). Im Norden lautet die Ableitung Ynglinge. Es iſt ein berühmtes Königsgeſchlecht, das ſich mit dem Gott jederzeit durch beſonders enge Bande verknüpft fühlt. Wir kennen ſonſt kein Beiſpiel für die Vorſtellung, daß der göttliche Ahn ſo merkbar in den Nachkommen fortlebt. Man durfte von einem „ſakralen" Königtum reden. Ob das bei den Ingwinen Englands auch ſo war, iſt unbekannt.

Frey iſt ein Gott der Könige wie der Bauern, er iſt Kriegsgott oder wenigſtens Kriegergott (folkvaldi), ſelbſt ein großer Held und daneben Friedensgott. Er iſt Himmelsherr, Weltengott (veraldar goð) und Gott der Erde, der Fruchtbarkeit des Bodens (in Ortsnamen erſcheint er als Fellin, Feldgott); er iſt eine hochadelige, ganz idealiſtiſch geſehene Erſcheinung — und zugleich grob phalliſch wie keiner unſerer Götter. Sicherlich alſo die reichſte und mannigfachſte Geſtalt unſeres Himmels, und die Verſuchung möchte naheliegen, in der Tat auf die Vermiſchung zweier ehemals ſelbſtändiger Geſtalten zu raten, eben Ings und des alten Gottes Herr.

Doch iſt dieſe Ausflucht ſchwerlich nötig. In dieſem Gottesbild haben ſich nicht unvereinbare und entgegengeſetzte Züge zuſammengefunden. Es ſteht nicht wie bei Odin, wo die Unausgeglichenheit des Weſens früh und ſpät verwirrt. Ihm wird kein Anhänger wegen ſeiner Wandelbarkeit das Vertrauen verweigert haben, und die innere Einheit der Geſtalt iſt nie in Frage geſtellt.

Er iſt am meiſten von allen nordiſchen Göttern und weit über Odin hinaus Gott. Der Inbegriff alles deſſen, was der Germane brauchte, der Schutzpatron jedes Standes und der Helfer in allen Lebenslagen. Seine phalliſche Lanze begleitet ihn noch in das Uppſala des 11. Jahrhunderts, als ihn die eddiſche Dichtung ſchon in der Verklärung hohen Heldentums gezeigt hatte und in der neumodiſchen ſehrender Liebeskrankheit. Es iſt keine Erklärung, wenn man dieſen Reichtum und dieſe Machtfülle des Herrn davon ableitet, daß eben noch andere Götter in ihm ſtecken. Man hat ihn gleichgeſetzt dem germaniſchen Herkules, dann dem Ty, Njörd, Ull, Baldr. Glanz, Herrſchgewalt, Schönheit, Stärke und Beziehung zu Wachstum und Frieden bilden jeweils das Gemeinſame.

Wir können ſagen: die Geſtalt Freys bildet die letzte Zuſammenfaſſung

aller vaniſchen Gotteskräfte, offenbar im Kampf um die Herrſchaft mit Odin und Thor. Er hat es am Schluß des Heidentums noch erreicht, mit beiden in einer Linie zu ſtehen, iſt aber ſelbſt ſogar in ſeiner alten Kultſtätte Uppſala nicht mehr der erſte. Mag man daraus abnehmen, daß ein Empfinden für den Gegenſatz der beiden Götterarten doch noch lange lebendig blieb, wenn auch die Dichtung nichts davon weiß. Frey iſt ſtrahlender Herrſcher wie Odin, aber ohne ſeine Schattenſeiten; Bauerngott wie Thor, ohne Bäuriſchkeit und ohne zur Verſpottung einzuladen. Unſere alte Erfahrung, daß die vaniſche Götteridee die unantaſtbarere geweſen iſt, bewährt ſich ein letztes Mal.

Allerdings auch die blaſſere. Frey hat die Dichter gelockt, aber längſt nicht in dem Maße wie die beiden anderen. Der dritte Große in der neuen Reihe iſt er nicht wirklich geworden. Man mag mit Verluſten rechnen. Eine ältere Großtat, von der die Dichtung weiß, ſcheint der Sieg über den Rieſen Beli geweſen zu ſein. Aber man mag ſich in acht nehmen: der Name ſtammt aus der keltiſchen Mythologie, und ſo könnte die ganze Heldentat junge, unſelbſtändige Erfindung ſein. Auch das einzig erhaltene Freylied, Skirnis Fahrt, trägt alle Kennzeichen der Jugend. Mag an unſerem Gott urſprünglich die Vorſtellung der heiligen Hochzeit gehangen haben, das Lied weiß nichts mehr davon. Es zeigt den verliebten Jungen, und der Ort, wo er mit krankhafter Sehnſucht der Erfüllung ſeiner Wünſche entgegenſeufzt, iſt nicht das Getreidefeld.

Auf die Dauer iſt es Frey alſo neben Odin und Thor doch nicht geglückt, weder bei Bekennern noch bei Dichtern. Man erklärt das am beſten daraus, daß ſeine Verehrung in vielem unzeitgemäß geworden war. Auf Island, wo wir ja noch Freyfreunde und Freyprieſterinnen antreffen, macht ſich das weniger bemerkbar als im alten Mittelpunkt der Freyverehrung, im ſchwediſchen Uppland.

Wir gewinnen den Eindruck: hier iſt ein ganz beſonderer Bezirk des germaniſchen Glaubens. Man hat außerhalb Schwedens mannigfach daran Anſtoß genommen, und noch Saxo ſchilt auf dieſe abſcheulichen und weibiſchen Bräuche. Nicht nur die Kultform aber, die ganze Vorſtellungswelt iſt dort merkwürdig im Vaniſchen ſtecken geblieben. Sie weiſt Formen auf, die man gefühlsmäßig immer wieder als ungermaniſch bezeichnet hat und deshalb auf öſtliche Einfuhr zurückführen wollte. Man ſpricht von dem Eindringen orgiaſtiſcher Kultſitten, ja von Übernahme des antiken Priap, des Gottes der Fruchtbarkeit und Geilheit.

Sprechen wir lieber von Urtümlichkeit. Sie hat ſich, wie ſchon geſagt, auch auf anderen Gebieten gehalten, wo ſie minder fremdartig und an-

ſtößig wirkt. Man nimmt alles noch viel körperlicher. Von aſiſcher Vergeiſtigung keine Spur. Dieſer Vanenglaube kennt ‚primitiven' Herrſcherkult, Reliquienkult, ‚phalliſchen' Kult.

Der König iſt Gott oder zum mindeſten ein Stück Gott, der Yngling eine ſtändige Einkörperung des Yng. Er ſoll Träger des Heils ſein und der Fruchtbarkeit; iſt er es nicht, ſo wird er geopfert, iſt er es, ſo endet ſeine Segenswirkung auch mit dem Tode nicht, ſein Grabhügel iſt heilig, ſein toter Leib noch bringt der Erde Segen.

Wie auf Frey, ſo auf die irdiſchen Könige, die mit ihm in Beziehung ſtanden, übertrug man die öſtliche Fabel vom Tode des Gottes. Gleich Adonis geht dabei das Wachstumsweſen durch Horn oder Zahn eines wilden Tiers zugrunde, und es iſt allgemeines Weinen um ihn. Der Tod wird verheimlicht, der Leichnam übt Wunder.

Von jenen „orgiaſtiſchen" Kulten wiſſen wir nicht viel. Die Berichte ſind jung und gehäſſig. Doch erwächſt der Eindruck ſpäter Ausartung, eines Maſſenrauſches, Opferrauſches, der wohl auch ein Blutrauſch war. Aus dem Nebel dieſer unklaren Berichte tritt ein Zug etwas deutlicher hervor: im Dienſt dieſes Gottes führte man Tänze auf, die wohl mit der vaniſchen Geſchlechtervertauſchung ſpielten oder ſonſt ausſchweifend waren. Der geſchlechtliche Verkehr Freys mit ſeinen Prieſterinnen ſcheint eine feſte Vorſtellung geweſen zu ſein. — Es gab wohl mannigfache Umfahrten zu Freys Ehren, wir ahnen etwas von Berittenenaufzügen; vielleicht hat man deshalb dem Gotte Pferde geheiligt.

Die Spannweite des Gottbegriffs Frey zeigen uns zwei Nebennamen, die an ihm gehaftet zu haben ſcheinen. Er heißt in Uppſala Fricco und in Dänemark Frodi. Fricco iſt kein eigener Gott, wie man meinte, wenn auch der Name abzuliegen ſcheint. Er läßt ſich auf Fridko zurückführen; die weit auseinanderliegenden Vorſtellungen von Fricco und Frodi fielen dadurch zuſammen.

Zur Zeit der jahreszeitlichen Feſte in Uppſala herrſchte überall Friede und Freude, jener heilige Friede, der alle Waffen unter Verſchluß hielt. Man hat es in dieſem Zuſammenhang als bedeutſam angeſehen, daß die Grabhügel der Ynglingenkönige keine Waffenfunde aufweiſen. Daß ſie überhaupt begraben wurden und nicht verbrannt, führte man auf Freys eigenen Befehl zurück. Es iſt ja richtig, das Verbrennen iſt unvaniſch.

Das däniſche Altertum ſchwärmt für den Frodifrieden, wo gleichfalls Ruhe, Sicherheit und Wohlſtand herrſchen. Man geht ſchwerlich fehl in der Annahme, daß kein geſchichtlicher Dänenkönig, wie Saxo will, ſolche Segenszeit heraufzuführen vermochte, ſondern daß auch hier die

Friedensvorſtellung ehemals an einem Gotte hing, ſicher an demſelben wie bei den Schweden. Es iſt Yngvifreyr in ſeiner Eigenſchaft als Frodi. Vielleicht war die Bedeutung des Wortes urſprünglich ‚fruchtbringend'; ſpäter hat ſie ſich, unvaniſch eigentlich, ins Geiſtige verſchoben und bedeutet weiſe, erfahren. Alſo auch dieſe Seite haben die Verehrer Freys an ihrem Gotte noch ausgebildet; vielleicht um ihn Odin beſſer gerüſtet entgegenzuſtellen.

Wir wiſſen nach alledem nicht, was an der Geſtalt Freys oder Yngvis eingewandert oder eingeführt ſein ſollte. Sie entſpricht in jedem Zug dem Bild, das wir uns von den hohen Fruchtbarkeitsgöttern der älteſten Zeit und ihrem Kult machen müſſen.

III.

Ull nannten wir unter den Göttern, mit denen Frey angeblich „identiſch" iſt. Die Gottesvorſtellungen, die unter dem Namen Herrlichkeit und Herr gingen, mochten von Hauſe aus ſehr benachbart ſein. Und zweifellos hat, als Ull zurückweichen mußte, Frey ſeine und der Vanen Sache weitergeführt und den Rang des Welt- und Himmelsherrn für ſich beanſprucht.

Wir zweifeln nicht an der Ableitung des Götternamens von wulþus, Herrlichkeit. Einen Wolthuthewar, Knecht der Herrlichkeit, lehrte uns eine der früheſten Runeninſchriften kennen. Man wollte in dem Gott auch einen ‚ausnehmend Schönen' ſehen und, hausbacken, einen Wollenen (wullino). Man knüpfte dabei an Dämonenvorſtellungen des nordiſchen Volksglaubens zur Julzeit an.

Uns ſcheint das Gottesleugnung. Iſt Ull ein in Wolle gepackter Hausdämon, dann haben die Germanen überhaupt keine Götter gehabt, ſondern es hat nur den Dichtern gelegentlich gefallen, die derben Geſchöpfe der Alltagsphantaſie ins Maßloſe zu ſteigern und in den Himmel zu verſetzen. Gewiß war es falſch, die Volksdämonen, namentlich der alten Kulte und Wachstumsfeſte, nur als geſunkene Götter anzuſehen, und ebenſo gewiß haben Fruchtbarkeitsgötter und Dämonen irgendwo in grauer Vorzeit e i n e Wurzel. Aber der Gott iſt viel früher abgezweigt und nicht erſt aus dem Wollgeſpenſt emporgehoben worden.

Wir entſinnen uns der beherrſchenden Stellung, die Ull oder Ullinn, wie er in Namenszeugniſſen (nie in der Dichtung) heißt, nach ſchwediſchen und norwegiſchen Ortsnamen ehemals innehatte. Schon Dänemark kennt ihn kaum mehr, jenes Runenzeugnis bleibt vereinzelt. Sein Zurückweichen hat früh begonnen.

Doch auch für ihn kam eine Zeit des Wiederauflebens. Man kann das nicht wie bei Frey erklären aus dem Streben, das Vanentum nochmals eindrucksvoll zu verkörpern und gegen die Asen auszuspielen. Der große Gott von ehemals ist auf ein Nebengeleise geschoben. Voraussetzung dazu muß gewesen sein, daß er zunächst abhanden gekommen war und künstlich wieder belebt wurde.

Es fehlt nicht ganz an Stellen in der Edda, die den alten ‚Herrn' erahnen lassen; sie muten uns feierlich an. So, wenn Odin im Grimnirlied ausspricht: „Ulls Huld und aller Götter habe wer . . ." und wenn von dem hohen Eid auf Ulls Ring die Rede ist. Auch aus der Geschichte des Ollerus, die Saxo mitteilt, spricht ein Wissen um seine ehemalige Vorzugsstellung.

Der Ull aber, den die Edda kennt, ist nach zwei Richtungen jung und herabgewürdigt. Er ist Thors Stiefsohn, ist Schütze und Skiläufer. Er haust im Eibental und seine Waffe ist der Eibenbogen. Das machte die Erklärer aufhorchen, die in dem heiligen Baum zu Uppsala, dem Abbild des Weltbaums, eine Eibe sehen. Ull tut sich, so meinte man, hier als alter Herrscher im schwedischen Volksheiligtum kund. Man mag die Dinge so sehen. Schwieriger ist, dem Wintergott nahezukommen. Die Erklärung: dieser Himmelsgott habe den klaren Himmel des Winterfrostes abgebildet, mutet gequält an. Die Skiläufer hatten im germanischen Olymp schon ihren Schutzpatron, die Göttin Skadi, die aus dem hohen Norden kam, wie man ja auch Ull aus Finnland ableiten wollte. Ihm vorbehalten bleibt die Beziehung zu einer anderen winterlichen Kunst, dem Schlittschuhlauf. Saxo wittert, ganz unkundig, hier den üblichen Göttertrug: sein Ollerus versteht durch Zauber die Kunst, auf einem Knochen über Meer zu segeln. Mit dem offenen Meer hat er aber auch für die Skalden etwas zu tun. Ulls askr (Schild) ist das Boot, oder der Schild Ulls Kiel. Da weiß man nicht, ist er Kriegsgott geworden — wir fanden bei Snorri Einiges, was dafür sprechen mag — oder hängt hier wieder ein Vane mit der Schiffahrt zusammen? Wohin wir sehen, nur Verlegenheit und ungelöste Fragen. Überall hängt dichter Nebel über dieser Göttergestalt, aber er darf uns den Glauben an seine einstige lichte Herrlichkeit nicht stören.

Baldr.

Mit Baldr scheint es bedeutend besser zu stehen. Bedenken wir: er ist der einzige Vane, der gemeingermanisch ist, mag auch das Zeugnis des

römiſchen Weiheſteins unſicher ſein und der Wodansſohn Baeldeg der Engländer etwas Spätes.

Aber das ändert daran nichts, daß uns Baldr ſo gut wie ausſchließlich in der Dichtung lebt, und daß faſt alle Baldrdichtung verlorengegangen iſt, und nur abgeleitete und ſpäte Quellen von ihm handeln. Ein lebendiger Gott Baldr iſt uns nicht bekannt. Man bedauert im Norden, von Njörd und Frey zu Chriſtus übergehen zu müſſen; ſich von Baldr zu trennen, ſcheint keinen geſchmerzt zu haben. Das bedeutet, daß er nicht mehr geglaubt wurde. Einige Verehrungsſtätten las man der Karte Norwegens ab. Sie ſind ſpät (um 700), ſpärlich und örtlich begrenzt auf die ſüdlichen Einflüſſen ausgeſetzte Oslobucht. Einen Baldrtempel nennt die ganz junge Fridthjofsſaga ohne jede Altersgewähr. Formen der Baldrverehrung ſuchte man in dem heiligen Umzug oder der ‚Prozeſſion', die durch Snorris Schilderung und ein isländiſches Schnitzwerk des 10. Jahrhunderts verbürgt erſcheint. Wenn er wirklich je im Norden Anhänger hatte, ſo muß ihm Frey, in vielem verwandt, den Rang abgelaufen haben. Eine Steigerung des Vanengottes, den man aus den Beiworten der Gute, der Beſte erſchließen darf, ſah man in ſeinen kriegeriſchen Tugenden. Doch bleibt es ein bloßer Wunſch ſeiner heutigen Verehrer, er möchte „ein ſtreitbarer Burſch" geweſen ſein. Die Verwendung ſeines Namens zu Kriegerumſchreibungen teilt er mit dem friedlichen Njörd.

Wenn uns trotzdem Geſtalt und Schickſal dieſes Gottes mehr ans Herz greifen als die jedes anderen, ſo deshalb, weil Baldr zweimal in Glaubensvorſtellungen eingetreten iſt, die von frühen Jahrhunderten an viele Völker immer wieder in Trauer und Hoffnung aufwallen ließen. Er iſt der getötete Gott des Fruchtbarkeitsbrauchs und iſt der Erlöſer, der kommen ſoll, die Welt aus Sünde und Not emporzuführen. Zu verſchiedenen Zeiten und in verſchiedenem Umfang hat Baldr die beiden Rollen übernommen.

Wir kennen den uralten tiefen Vanenglauben an den engen Zuſammenhang von Leben und Tod. Er wurde früh perſönlich gefaßt: als Sinnbild der Saat, die in die Erde geſenkt wird, um dereinſt zu neuem Leben zu erſtehen, trat der Gott des Wachstums ein, der unter die Erde muß, wenn er mit dem Frühling in neuer Herrlichkeit auferſtehen will. Inſofern kann man ſagen, daß der Baldrglaube eine heimiſche Wurzel hat; man darf nur, wie bei den meiſten Dingen im Vanenumkreis, heimiſch und weſenhaft germaniſch nicht gleichſetzen. Früher germaniſcher Kultbrauch hat ſich allerdings an ihn geheftet und lebt noch in Volksgewohnheiten weiter. Schlagen und Schießen mit einem Zweig bedeutet ur-

ſprünglich ein zauberiſches Befruchten von außen. Dem Miſtelzweig traut man ſolche lebenſpendende Kraft beſonders zu. In der Baldrfabel ſchießen alle Götter auf den Genoſſen, der für unverletzlich gilt, und die Miſtel trifft ihn zu Tode. Es iſt eine verhängnisſchwere Umdeutung des alten Schießbrauches um der Vorſtellung willen: das Fruchtbarkeitsweſen muß ſterben.

Auf die einheimiſche Schicht legte ſich eine fremde. Die Menge der Berührungen mit orientaliſch-griechiſchem Lehngut, die man aufgewieſen hat, überzeugt im ganzen, verhüllt aber den alten Kern nicht völlig. Es iſt auch dort der Gott Herr (griechiſch Adonis) an den ſich die Fabel knüpft. Beſonders wichtig iſt die Feſtſtellung: der Mörder, der nicht unwiſſend wie der blinde Höd, ſondern heimtückiſch wie Loki den Tod des Gottes herbeigeführt hat, findet im Oſten (diesmal in Ägypten) ſeinesgleichen, ebenſo wie die Rache, die ihn ereilt, und der ſpätgezeugte Rächer.

Wir ſind daher der Meinung, daß Loki ſchon früh in die Baldrhandlung eingedrungen iſt. Für die Zeit um 800 ſchien es uns erweislich. Eine ſpätere nordiſche Fortſetzung der tragiſchen Geſchichte erinnert uns daran, daß auch der Oſten nach der Todesfahrt des Gottes eine zweite Unterweltsreiſe kennt: der Tote ſoll zurückgewonnen werden. In unſerer Dichtung fährt nicht der liebende Gatte zur Hölle wie Orpheus und nicht die Geliebte gleich der babyloniſchen Iſchtar, ſondern der Bruder, von der Mutter geſendet. Den Unterſchieden zum Trotz bleibt die weſtöſtliche Verwandtſchaft deutlich.

Es wurde ſchon betont: für Ort und Zeit der älteſten Baldrdichtung fehlt uns jeder Anhaltspunkt. Sie geht der frühen wikingiſchen Blüte des Götterlieds ſicher voraus. Alle Germanen ſcheinen an ihr teilgehabt zu haben.

Später und vereinzelter erſcheint das Einrücken Baldrs in die zweite Rolle, die des Erlöſers. Man hat zwar gemeint, daß ſchon die ſpärlichen Baldrplätze Norwegens in dieſer Richtung weiſen; Namen ſind ihnen örtlich und zeitlich benachbart, die eine erſte Annäherung an den neuen ſüdlichen Gott Chriſtus verraten.

Es iſt klar, wie die Anknüpfung erfolgt. Das Wiederkommen Baldrs, das in der ehemaligen Geſchichte keinen Platz finden konnte, wird nun zur Hauptſache. Wir möchten gerne annehmen, daß dieſe Vorſtellung, die zuerſt und ganz unperſönlich an der Idee des Jahreszeitengottes hing, bei Baldr, dem auch von Germanen vielbetrauerten, wirkliches Herzensbedürfnis, wirklicher Glaube geweſen iſt. Vielleicht ging es manchem ſo wie dem Odin des Eirikliedes, daß bei plötzlichem unerwarteten

Glanz und Feſtjubel die Ahnung in ihm hochwallte: kommt etwa Baldr wieder?

Wie Geſtalt und Schickſal die Menſchen beſchäftigten, beweiſt der Reiz, den das Geheimnis um Baldr auf die Gemüter ausübte. Was flüſterte Odin dem Toten Baldr ins Ohr? — dieſe Frage ſtellt das nordiſche Altertum mehrmals, und beantwortet ſie nie. Nur Odin ſelbſt kann das Geheimnis kennen. Wir dürfen uns nicht anmaßen, mehr zu wiſſen, als der Heide der Spätzeit. Aber es iſt erlaubt, zu vermuten, daß auch hier ein Hinweis auf Baldrs Wiederkunft vorliegt. Man hat ja anderes gemeint: Odin gelobt dem toten Sohn Blutrache oder er beſchwört ihn, ſo daß er nicht ſpuken kann. Das wäre ſeltſam bei einem Gott, deſſen Wiederkehr von allen ſo ſehnlich gewünſcht wird. Vielleicht aber knüpft die Vorſtellung an einen alten tatſächlichen Brauch an, mit dem man Dämonen zu bannen ſuchte.

Geſtaltet wird die Wiederkehr Baldrs erſt in den letzten Strophen des Seherinnengeſichts. Da iſt chriſtlicher Einfluß unverkennbar. Aber eben in Völuſpaweiſe. Dieſer Dichter läßt auch noch den kommenden Chriſtus ſeinen Abglanz in das Weltbild werfen, findet aber Baldr und Chriſtus vereinbar und möchte um dieſes willen auf jenen nicht verzichten.

‚Das Böſe beſſert ſich, Baldr kommt wieder‘ — ‚da werden ungeſät die Äcker tragen‘. Baldr und Höd, ſein Mörder, ſollen friedlich nebeneinander leben. Es gibt keine Kriegsgötter mehr. Wir kennen die lichten Farben dieſes Gemäldes. Der Vanengott Baldr iſt es, der den ewigen Frieden verbürgt und den Äckern unerhörtes Gedeihen ſchenkt. Neu iſt, daß das alles in eine ferne Zukunft nach dem Ende der Dinge verlegt wird. In Baldr hat ſich alſo, wenn nicht dieſem Geſchlecht, dann dieſem Dichter eine tiefe jenſeitige Friedens- und Glückshoffnung verkörpert.

An die Baldrgeſchichte ſchließen ſich noch Vali und Bous, ſeine Rächer, und Forſeti, ſein Sohn. Von den zwei durch Odin zur Rache erzeugten Brüdern ſieht man Bous als den älteren an, weil er mit búa bebauen zuſammenhängt und alſo den Fruchtbarkeitsgott des neuen Jahres darſtellt. Eine etwas dürre Klügelei, die aber nicht ganz jung ſein dürfte. Sehr hübſch iſt die Erklärung des Namens Vali: er ſoll Vanilo ſein, der kleine Vane. Mißlich iſt dabei allerdings, daß Baldrs Vater Odin ihn zeugt, die Vanenart des Gottes alſo früh vergeſſen worden ſein muß.

Forſeti iſt wohl dasſelbe wie der frieſiſche Gott Foſite; er iſt uns als Rechtswahrer längſt bekannt und hat keine Stätte unter den Fruchtbar-

keitsgöttern. Bemerkenswert iſt, daß er in derſelben Gegend und zur ſelben Zeit verehrt wird wie Baldr. Alſo war es nicht reine Willkür, die die beiden Götter verknüpfte.

Wir fügen, aus Verlegenheit, hier ein Wort bei über ein Götterpaar, von dem unſere Religionsgeſchichtsſchreiber ſehr viel wiſſen und unſere Religionsgeſchichte ſo gut wie nichts. Es ſind jene Alces, die Zwillingsgötter des Tacitus. Sie dünkten uns vaniſch, denn ihre Prieſter tragen Weiberkleidung, wie die des Herkules in Rom. Auch der Kult in einem Hain würde dazu gut paſſen. Der Name wird teils mit einer germaniſchen Wurzel zuſammengebracht, die ſchützen bedeutet, teils mit dem altdeutſchen Wort alh Tempel, von dem man kühn vermutet, daß es urſprünglich nur das Götzenbild bezeichnete. Und von hier aus kommt der Hauptangriff gegen die Vanenart unſerer Götter: ſie ſollen ehemals Holzidole geweſen ſein (alſo eine Art Anſes) wie das griechiſche Zwillingspaar Kaſtor und Pollux in ſeiner urſprünglichſten Geſtalt. Sie und die indiſchen Açvins möglichſt getreu auf germaniſchem Boden anzutreffen, iſt das Streben der Forſcher, die unverdroſſen, heute wie vor 80 Jahren, nach Spuren der beiden ſuchen und, einem ſonſt ganz überholten Verfahren gemäß, auch germaniſche Geſchichte und Heldenſage nach ihnen durchwühlten. Jene lieferte die Harlungen und die Hartungen, ſchattenhafte Brüderpaare, dieſe hiſtoriſche Geſtalten wie Raus und Raptus, Rohr und Balken, in denen man eben die alten Holzidole wiederfinden wollte. Auch Ortsnamen hat man in den Dienſt der Dioskurenforſchung geſtellt und eine Abzweigung des Naharvaliſchen Kults in Norwegen finden wollen. Auch das ohne volle Gewähr. Es gibt kein Zeugnis dafür, daß dieſe Alces anders als örtlich und ſpäter als in der Römerzeit verehrt wurden.

Freyja.

Wir haben uns für das Daſein einer ſelbſtändigen Göttin Freyja entſchieden. Sie iſt von der ſeit 300 bezeugten Frija zu trennen. Ihr Name allein würde das allerdings nicht beſagen, denn er bedeutet, wie wir ebenfalls längſt hörten, einfach Herrin, und man iſt ſich im Island des 13. Jahrhunderts bewußt, daß er gleichbedeutend iſt mit dem deutſchen Wort Frau. Vom Freitag liegt er alſo auch lautlich weit ab.

Gleichfalls isländiſche Quellen bezeugen, daß die Göttin viele Namen gehabt hat, unter denen Mardöll, Gefn und Hörn an erſter Stelle zu ſtehen ſcheinen. Mardöll hat es mit dem Glanz zu tun, Gefn mit dem Spenden und Hörn mit dem Flachs. Dieſe Namensform allein findet

Beſtätigung durch den frühen Volksglauben, der aus Ortsnamen ſpricht. Hörn (ehemals Harvino) war eine ſchwediſche Göttin, die mit Ull zuſammen auftrat, Härnevi (vi = Tempel) neben Ullevi. Man war geneigt, auch manchen anderen Namen, Syn, Heid, Gullveig auf Freyja zu beziehen und glaubt im ganzen, daß niemand in ihr ſtecke als die alte Nerthus, die vielleicht von jeher den Ehrennamen Herrin getragen habe. Zu Ull würde ſie wegen der heiligen Hochzeit am beſten paſſen. Herr und Herrin ſind ſonſt ein Geſchwiſterpaar, aber das ſchloß ja im vaniſchen Umkreis die Ehe nicht aus.

Es ſteht in der Tat ſo, daß Freyja in der nordiſchen Glaubenswelt unſerer Quellen die einzige vollbürtige Vertreterin des vaniſchen Göttinnenſchlages iſt. Inſofern iſt ſie Erbwalterin der Nerthus, wenngleich deren beſonderer Kult bei ihr nicht bezeugt iſt. Sie trägt aber auch alle ſonſtigen Züge des Fruchtbarkeitsweſens, und ſo hat ſie ſich zu einer ſehr vielſeitigen Geſtalt entwickelt. Sie erinnert darin mehr an Odin als an Frey, der weithin nach einem wikingiſch adeligen Wunſchbild geformt iſt. Freyja iſt gewiß nicht die Frau oder das Mädchen, wie es ſich jene Zeiten, Geſellſchaftsſchichten und Dichter am liebſten dachten, und wir hören auch von keinem, der den Wunſch hatte, ihr fulltrúi zu werden. Die Beziehungen Ottars, ihres Schützlings, zu ihr ſind gleich ganz anderer Art. Dennoch zeigt jener Alldingsbeſchluß von 999, der einen Läſterer Freyjas für friedlos erklärte, daß man ſie und ihren Kult bis zum Ende der Heidenzeit hochhielt.

Der Volksglaube kannte offenbar eine Freyja, die in der Dichtung ſehr zurücktritt; eine Nothelferin und eine Totengöttin. Jene hilft vor allem den Frauen in ihrer ſchweren Stunde, iſt aber auch ſonſt, ſchließlich mit einem großen Gefolge von Sondergottheiten umgeben, in allen Bedrängniſſen des Frauenlebens ein freundlicher Schutzgeiſt. Die Totengöttin hat es ebenfalls hauptſächlich mit den Frauen zu tun. Egils Tochter in der berühmten Saga erwartet, nach ihrem Ende zu Freyja einzugehen. Doch weitet ſich dieſe Vorſtellung auch, und gleich ihrem Bruder ſehen wir die Göttin zur Verfechterin vaniſcher Vorrechte gegenüber Odin werden, wenn ſie ſogar die Hälfte der Wal, der gefallenen Krieger, für ſich begehrt. Von da aus mag ſie zu den Walküren in Beziehung getreten ſein. Sie iſt ja, wörtlich genommen, ſelbſt eine, eine Walkieſerin. So ſahen wir ſie die Romantiſierung dieſer ehemaligen Leichendämoninnen mitmachen; auch ſie iſt eine Art Schenkin in Odins Walhall und hilft die Einherjer laben und erfreuen.

Das führt zur zweiten Seite ihres Weſens hinüber. Die Fruchtbar-

keitsgöttin iſt Liebesgöttin, d. h. ſie fördert menſchliche Fruchtbarkeit durch Erregung von Leidenſchaft. Die Dichtung drückt das ſo aus: Freyja iſt liebenswert und gibt dem Triebe, deſſen Erweckung ihr obliegt, gerne ſelbſt nach, ja iſt ihm ausgeliefert. Je nach Zeitalter und Geſchmack wird ſie zur hingebenden Braut oder zur ſchamloſen Buhlerin. Jenes vor allem in der zwiſchenvölkiſchen ſchönen Fabel vom entſchwundenen Geliebten, dem ſie Perlen- oder Bernſteintränen nachweint, dieſes in den Schmähreden Lokis und in dem eddiſchen Hyndlalied, wo ihr Liebſter als Eber ihr Reittier iſt.

Es liegt im Weſen der germaniſchen Dichtung, daß dieſe Dinge meiſt in ſpärlicher Andeutung ſtecken bleiben. Freyjas Beziehungen zu Odin gewinnen ganz ſpät Geſtalt, die Freundin Thors zeigt eine frühe, ſchattenhafte Andeutung. Die Rieſen ſtellen ihr begreiflicherweiſe nach, wir hören aber nichts von einem Liebesverhältnis. Solange ſie noch naturnah geſehen wurden, als böſe Mächte, mochten ſie es auf das wohltätige Fruchtbarkeitsweſen abgeſehen haben.

Freyja teilt in den Liebesfabeln das Los aller großen Wachstumsgöttinnen, der Iſchtar, Iſis und Aphrodite, ohne daß unmittelbare Beeinfluſſung anzunehmen wäre. Manches mutet ja an der Ausgeſtaltung ihres Bildes öſtlich an, ſo das Katzenpaar, das ſie vor ihren Wagen ſpannt, und das der vorderaſiatiſchen Kybele entlehnt ſein wird. Eine einheimiſche Vorſtellung verleiht ihr das Fluggewand; wie ſie dazu kommt, iſt nicht ganz klar, vielleicht von dem Walkürenbilde her.

Die Luftreiterin könnte aber auch in der Totengöttin wurzeln. Gleich Wodan mochte man ſie im nächtlichen Ritt, mit einem Gefolge dämoniſcher Weiber am Himmel ſehen. Der Hexenglaube hat wohl ehemals mit Freyja in Beziehung geſtanden; wie beim wilden Heer, ſo haben auch hier kultiſche Bräuche den wirren und ſo unendlich zähen Aberglauben immer wieder aufrechterhalten. Aber wenn dem ſo iſt, dann hat der Volksglaube die alte Göttin ſchon lange preisgegeben, wie ſie ja auch vom Acker, ihrer urſprünglichen Heimat, weggefunden hat. Dagegen lebte ihr Name noch vor gar nicht langer Zeit in den abgelegenen Tälern Norwegens fort, wo man ſie als Geburtshelferin anrief.

Dieſer einzigen großen Göttin vaniſchen Schlages ſtehen, wie wir ſchon wiſſen, zahlloſe kleinere gegenüber, die aber nicht ſämtlich ortsbeſchränkt ſind, ſondern zum Teil als gemeingermaniſch gelten dürfen. Mancher Name überdauert die große Kluft zwiſchen Römerzeit und Wikingszeit. Das gilt namentlich von den Göttinnen, die, einfach oder

in Zuſammenſetzungen, als die Gebenden bezeichnet werden, wie die Rheiniſchen Alagabiae oder die Dea Garman gabis, der Sueben in Wales zu Beginn des 3. Jahrhunderts ein Denkmal ſetzten. Den Freyjanamen Gefn erklärten wir ſchon ebenſo, und auch die däniſche Gefjon gehört hieher, von der vor 850 ein norwegiſches Gedicht handelt. Sie iſt eine ſeeländiſche Ortsgöttin geworden, die Sage, die ſich anknüpft, ſoll erſt die Entſtehung Seelands, dann des Mälarſees begründen. Mit ihren vier rieſiſchen, ochſengeſtaltigen Söhnen trennt ſie ein Stück Schweden ab und pflügt es durch. Die einzige wahre Bauerngöttin in unſerer Götterſchar.

Namensgleich ſind ſonſt nur noch die Hludana mehrerer Weiheſteine und die nordiſche Hlodyn, die wieder als eine ganz blaſſe Erdgöttin gedeutet wird. Man riet aber auch, wie wir wiſſen, auf eine Beziehung zu den Holden, die ſchließlich in ſo vielen Gegenden Deutſchlands zu Hauſe ſind und ſich in eine Frau Holle zu verſammeln ſcheinen. Wo der Name Holda zuerſt auftritt, da iſt er, wie vielleicht einſt Wode, ein Sammelbegriff. Burkard von Worms, deſſen heidenfeindlichem Eifer wir ſo manches Zeugnis des Volksglaubens verdanken, ſchilt auf den törichten Glauben an eine Dämonenſchar Holda. Wir betrachten das als die weſentlichſte Stütze unſerer Vermutung, daß man auch an ein weibliches nächtliches Heer und ſeinen Umzug glaubte. Daß ſie hold geſehen werden, die Hexen überwiegend böſe und ſchädlich, darf nicht irremachen; alte Naturweſen ſind meiſt zweiſeitig, da ſie Tod und Leben umfaſſen.

Beides, die Göttin des Todes und des Gedeihens, ſah man auch in Nehalennia, der die meiſten Weiheſteine gewidmet ſind, freilich in ſehr engem Gebiet. Wie man ſie ſich wirkſam dachte, zeigen guterhaltene Bilder. Ihre Hauptkennzeichen ſind Früchte, Schiff, Hund. Alſo eine Wachstumsgöttin, die mit den Göttern der Bronzezeit den Kult durch Schiffsumfahrt teilt und die den Unterirdiſchen zugezählt wird dadurch, daß der Hund, ein Totentier, neben ihr erſcheint. In dem Namen Nehalennia fand man das Schiff (lat. navis) oder den Toten (got. naus).

Neben den perſönlichen und uns daher meiſt nicht mehr verſtändlichen Namen ſolcher Wachstumsweſen finden ſich auch andere, trocken benannte und abgeleitete, die die Göttin meiſt einfach zur Verkörperung der Fruchtbarkeit und Spendefreude machen. Derart ſcheint die Tanfana der Marſen geweſen zu ſein, deren Namen man zu einem isländiſchen þömb, Überfluß zieht. Dann die Sandraudiga eines Weiheſteins,

die als die „wahrhaft reiche" gefaßt wird — und ſchließlich erinnern wir uns, daß eine ganz einfache Fulla durch deutſche und norwegiſche Zeugniſſe erwieſen iſt. Auch das ſtimmt, da daß Fulla neben Frija tritt, im Deutſchen ſogar als ihre Schweſter. Die Fülle im Gefolge der oberſten Göttin. Das iſt ganz ſinnvoll, zu ſinnvoll ſogar, und der Verdacht konnte entſtehen, daß dieſe blutloſe Geſtalt aus einer lateiniſchen Abundantia abgeleitet iſt. Alſo eine römiſche Göttin im germaniſchen Himmel.

4. Neue Götter.

Neue Götter ſind uns die, von denen das eigentliche germaniſche Altertum nichts weiß, und die erſt in den nordiſchen Quellen des 9. bis 13. Jahrhunderts auftreten. Jede einzelne dieſer Gottheiten kann natürlich auch außernordiſch, gemeingermaniſch, „alt" ſein.

Es iſt ſeltſam: dieſe neuen Götter ſind, als handelnde Geſtalten einer reichen Dichtung, unvergleichlich heller belichtet als die Götter der Römerzeit. Trotzdem bleiben ſie uns dunkel, oft dunkler als jene. Eine Nerthus iſt uns ganz faßlich, auch ohne den männlichen Fortſetzer im Norden. Von den neuen Göttern iſt es keiner. Loki, Heimdall, Skadi, Hoenir, Lodur — ſo viele Namen, ſo viele Verlegenheiten und Fragezeichen.

Loki.

Der liſtenreiche und verwandlungsfreudige Loki iſt bis heute das Rätſel der germaniſchen Götterkunde. Die Unſicherheit, die ihm gegenüber herrſcht, tut ſich auf zweierlei Weiſe kund.

Man teilt ihn erſtlich allen denkbaren Weſensklaſſen zu und läßt ihn in allen Reichen daheim ſein. Zum Aſen macht ihn, wenngleich mit Mißbehagen, Snorri. Neuere ſehen in ihm den Rieſen (wozu auch die Edda einlädt), den Vanen, den Alfen, den Kobold, den Teufel. Nur die Menſchheit bleibt von dem Verdacht frei, dieſen Dämon hervorgebracht zu haben, deſſen Geſchäft heute wie vor 1000 Jahren ſcheint, alle zu narren.

Zweitens vermochte man den Vielgeſtaltigen als Ganzen nicht zu bewältigen und ſpaltete ihn deshalb in Teilerſcheinungen, mit denen man beſſer fertig zu werden meinte. Die Vielheit der Benennungen half dabei, und man errechnete ſchließlich vier Dämonen mit ähnlich klingenden Namen, die ſich in der Geſtalt des einen Loki zuſammengefunden haben ſollen. Dazu führte nicht nur die Edda, ſondern auch die volkstümliche Überlieferung, die die Fühlung mit ihm nicht verloren hat.

Nicht so freigebig war man bei der Namensableitung. Man hat hier drei Wege immer wieder beschritten: Entweder brachte man Loki in Zusammenhang mit dem gleich rätselhaften Gott Lodur und diesen wieder mit dem Logathore einer berühmten deutschen Runeninschrift (auf der Nordendorfer Spange). Von da aus kann der Weg führen — er muß nicht — zu der alten Ableitung Lokis von der Lohe (nord. logi). Oder schließlich man stellt ihn in Zusammenhang mit dem Zeitwort lúka, schließen, und sieht in ihm den Endiger. Sachlich wäre durch diese Ableitungen zu gewinnen: entweder ein gemeingermanischer Gott unbekannter Rolle, oder ein Feuergott, oder ein Dämon des Weltuntergangs.

Bei einem Feuergott glaubte man am besten zu begreifen, was der Erklärung am meisten bedarf: das schillernde Wesen Lokis. Er schien den Erklärern bald gut, bald böse, bald Helfer und bald Hemmer, aufbauend und zerstörend. Dieser Endiger gilt zu gleicher Zeit als „Kulturheros".

Das lenkte den Blick nach außen, nach der Götterlehre fremder Völker. Am ersten bot sich jener Große des Altertums, der Feind der Götter ist und Wohltäter des Menschen, der Erzeuger nicht, aber der Gewinner des Feuers: Prometheus. Und eine äußere Ähnlichkeit mit ihm springt ja in die Augen; gleich Loki wird er von den erzürnten Göttern gefangen, an den Felsen geschmiedet und zu langer Qual verdammt.

Aus dem Altertum lockte sonst noch Hermes zum Vergleich, der Begleiter der Götter und listige Ränkeschmied. Er ist wie Loki und Prometheus Dieb, und auch seine Gaben kommen, wie die des Titanen, den Menschen zugute. Keltische Seitenstücke haben wie immer die Mißlichkeit, daß sie das Dunkle durch das sehr wenig Helle zu klären suchen. Der Kulturgott Lug liegt am wenigsten fern, schon die Namensform klingt bestechend an. Man hat sonst in der Erscheinung, in dem schillernden Verhältnis zu den Göttern, in der erfinderischen List Vergleichspunkte gesehen. Aber der Gesamteindruck ist, daß bei Lug doch eine ausgesprochene G ö t t e r gestalt vorliegt, die einer anderen Welt angehört als der große Betrüger und Verbrecher.

Die Lokiforschung der letzten Jahre nun hat allerlei Halbheiten, Verlegenheitslösungen, Spitzfindigkeiten und Vorurteile entschlossen über Bord geworfen und zweierlei Einsichten zur Gewißheit erhoben. E i n m a l: Loki hat mit dem Feuer nicht das Geringste zu tun. Die an sich schon spärlichen Stellen der Edda, die so gedeutet werden können, sind alle entkräftet. Wenn Loki das Ende der Ägirhalle im Feuer herbeiwünscht, so ist er selbst nicht dieses Feuer. Wenn er mit einem namens Logi (Lohe) um die Wette ißt, so ist Loki ausdrücklich nur Schnelleſſer, Zauberkünſt-

ler, nicht Flamme; jener iſt es, da er auch den Teller mitverzehrt. Beſſere Belege für den Feuerdämon ſchienen die volkskundlichen Spuren des Lokiglaubens zu geben. Zumal ein ſchwediſch-finniſcher Brauch: ein ausgezogener Milchzahn wird ins Feuer geworfen und dabei geſagt: Locke, gib mir einen Beinzahn für einen Goldzahn. In Norwegen führt man das Kniſtern des Feuers auf Locke zurück.

Hier aber hilft eine neue Erkenntnis die alte Vorſtellung widerlegen: es hat ſich nämlich *zum zweiten* zeigen laſſen, daß die neueren Volksbräuche für das alte Lokibild keine Bedeutung haben. Zwar iſt der Name in verſchiedenen Lautformen bis heute dem ganzen Skandinavien bekannt. Aber gemeinnordiſche *Bräuche* gibt es ſo gut wie nicht, überall iſt die Anſchauung von Loki und ſeinem zauberiſchen Vermögen verſchieden; er iſt auf den mannigfachſten Gebieten zu Hauſe und oft, wie in jenem Falle des Feuerpraſſelns, iſt er eine ganz urtümliche Verperſönlichung. Vielerorts ſcheint man nur noch zu wiſſen, daß es ein übernatürliches Weſen dieſer Art und dieſes Namensklanges gibt, ob es nun Läuſe bringt oder das Zittern der Luft im Frühjahr veranlaßt. Dieſe dämmerhafte Ahnung eines Dämons iſt älter als unſer Loki. Aber hat er vor der Edda ſchon dieſen Namen geführt?

In einzelnen Fällen iſt es ganz deutlich, daß eddiſche Erzählungen die volkstümliche Vorſtellung erſt angeregt haben. So wenn ſein Name ſprichwörtlich für den Betrüger ſteht (‚Lokilüge‘ in Island) oder wenn in Schweden das Spinnengewebe als Lokinetz bezeichnet wird.

Alſo weder der Feuerdämon noch die volkstümliche Geſtalt des vielgewandten Kobolds ſtehen an der Spitze der Entwickelung und zeigen Lokis wahres Weſen. Es gilt aber mit noch mehr Vorurteilen aufzuräumen. Auch der „Kulturheros“ kann aus ſeinem Bilde verſchwinden. Eine ſpäte Erzählung läßt ihn das erſte Fiſchnetz herſtellen. Nirgends aber ſteht zu leſen, daß dieſe Erfindung den Menſchen zugute kam; überhaupt kommen in der Edda Loki und die Irdiſchen niemals in Berührung. Von einer aufbauenden nützlichen Wirkung, einer wohltätigen Seite ſeines Weſens, iſt nicht die Rede. Offenbar hat die Nähe zu Prometheus die Vorſtellung des Kulturheros bei den Erklärern immer wieder wachgerufen.

Man glaubt neuerdings das Weſen des Vielſeitigen auf eine befriedigende Formel zu bringen, wenn man in ihm den großen Betrüger und Spaßmacher ſieht, wie er, ebenfalls ein Dämon, bei Naturvölkern bekannt, beliebt und gefürchtet iſt. Damit kennzeichnet man höchſtens Lokis Treiben, man beſtimmt nicht ſeine Grundanlage und reiht ihn keiner

Weſensklaſſe des germaniſchen Glaubens ein. Richtig iſt daran aber wieder ſoviel, daß die zauberiſchen, ſpaßhaften und mehr oder minder ruchloſen Streiche Lokis das Weſentliche an ihm ſind. Sie geben Auskunft über ſeine Entwickelungsgeſchichte, ſie ſind die Urſache ſeines Jahrhunderte überdauernden Erfolgs und Fortlebens.

Der Loki, den wir kennen, der Loki der Edda, iſt keine Ausgeburt, kein zwiſchenvölkiſcher „Typus" der volkstümlichen Einbildungskraft; er iſt in erſter Linie ein Geſchöpf der Dichter. D i e große Leiſtung jenes erſten Poetengeſchlechts, das, ſpäteſtens um 800, unſere epiſche Götterdichtung begründete. Wir wiſſen ſchon, welch wichtige Rolle Loki in ihr geſpielt hat. Sie war in allem Weſentlichen neu. Es hatte vorher noch keine Geſchichten um Loki gegeben, und vor allem keinen Lokiglauben. Niemals hat er für die Religion im engeren Sinne eine Rolle geſpielt. Dichter ſtellten ihn neben Thor und Odin, machten ihn bald zum Gefährten bald zum Gegenſpieler, ließen ihn Rieſen betrügen und von Rieſen bedroht werden, ſchufen eine Mittelsperſon zwiſchen beiden Parteien, die zu keiner ſteht und es mit keiner ganz verdirbt, die zu nützen vorgibt und Schaden ſtiftet, die wohl auch einmal gutmütig erſcheint, aber den Schalk nie verleugnet. Nichts falſcher, als in alledem einen feſten Charakter ſehen zu wollen oder gar einen geglaubten Gott. Ein reizvolles künſtleriſches Spiel, wie es hier mit unvergleichlicher Freiheit des Geiſtes und Anmut der Formung gewagt iſt, darf keinem Grundgedanken unterworfen und in kein Schema geſpannt werden. Dichter haben ſo manche verwandte Geſchichte des Altertums herbeigezogen, Dichter vor allem die ganz nahe Berührung mit der Feſſelung des Prometheus bewirkt. Dichter ſchließlich ſind verantwortlich dafür, daß Loki ſich immer mehr zum Sprecher der Geringſchätzung alles Göttlichen macht, die nun einmal in der Zeit liegt. Das Eddalied Lokis Zankreden, der geniale Höhepunkt der ganzen Lokidichtung, zeigt die immer dankbare und unerſchöpfte Geſtalt in der Hand des Chriſten und als Sprachrohr ſeiner ſatiriſchen Götterverachtung.

Von dem Augenblick alſo, wo Loki vor unſeren Augen auftaucht — es geſchieht in dem Skaldenlied Hauſtlöng nach 850, das ihm gleich eine wichtige Rolle gibt — iſt er nur noch zu werten als dichteriſche Geſtalt. Eine andere Erklärung für ſein Treiben und ſeine Weiterentwicklung gibt es nicht, als künſtleriſches Wollen. Der große Betrüger und Streichſpieler iſt nicht Volksüberlieferung, ſondern Poetenſchöpfung.

Wir ſagen aber nicht, daß die Geſtalt ſich von hier aus ganz faſſen laſſe. Aus dem Nichts haben die Dichter ſie nicht geſchaffen. Sie haben

zwar etwa erfunden, daß Loki die Hauptſchuld an dem Morde Baldrs trage und die Götter ihn deshalb gleich Prometheus feſſelten. Aber wenn Loki deutlich die Spuren des Unterweltsdämon zeigt, wenn ſich die Vorſtellung des Utgardaloki herausbildet, ſo ſind dafür ſchwerlich Dichter verantwortlich. Hier iſt klärlich der Glaube oder „Aberglaube" der Geſamtheit beteiligt, den die Dichter ausnützen und beeinfluſſen, aber nicht hervorrufen können.

In das Bild Lokis, der häufig mehr boshaft als „der Böſe" iſt und deſſen Bosheit zum mindeſten nichts Jenſeitiges anhaftet, paſſen ſchlecht die Züge, die ihn auf dunkle Art mit Odin verbinden. Es iſt keine Erfindung des Dichters der Zankreden, wenn von einer Blutsbruderſchaft der beiden und von einem gemeinſamen früheren Leben die Rede iſt, von geheimen und finſteren Taten, über die Frigg ſich grämt. Es iſt der poetiſche Ausdruck einer glaubensgeſchichtlichen Tatſache: daß nämlich Loki und Odin irgendwie verwandt ſind.

Das iſt der eine ungeklärte Reſt der Geſtalt. Der andere: Lokis Verwandtſchaft mit den geheimen Mächten des Verderbens. Seine Sippe iſt ſeltſam und unheimlich. Verſtändnis haben wir nur für ſeine Nachkommenſchaft, die alle Träger des ewigen und zeitlichen Unheils umfaßt: die Todesgöttin Hel, die Midgardſchlange, den Fenriswolf. Zu ſeinen Ahnen und Frauen haben wir keinen Zugang. Nach der Natur der Kinder zu ſchließen, waren es auch Dämonen, deren Namen ſchon Schreck einflößen mußte.

Die Abkömmlinge (ein paar für uns harmloſe Söhne gibt es auch) ſind alleſamt nicht jung. Schon die früheſte Dichtung vor 900 kennt Loki als Vater der Hel, der perſönlich gemachten Hölle, und auch die Beziehungen zum Fenriswolf tauchen bald auf. Das iſt von entſcheidender Wichtigkeit. Damals, in der Frühzeit der epiſchen Götterdichtung, kann der Betrüger und Spaßmacher unmöglich ſchon ſo tief ins Dämoniſche abgeſunken ſein. Die Erklärung: ſpäter wurde der Streicheſpieler immer ſchlimmer und wandelte ſich ſchließlich ganz zum böſen Geiſt — verſchlägt alſo nicht. Er wurde nicht ſchlimmer, er war immer ſchlimm, und mag der chriſtliche Teufel, den man für die Wendung der Geſtalt bemüht hat, den einen oder anderen Zug geliefert haben, für die Geſamtentwickelung Lokis iſt er nicht maßgebend geweſen.

Dazu ſtimmt ein anderes: in jenem Skaldenlied Hauſtlöng wird erzählt, daß die erzürnten Götter Loki binden und fangen. Er kommt dann wieder frei. Das iſt natürlich kein Vorklang, ſondern ein abgeſchwächter Nachklang der Geſchichte, in der die Götter ihn wirklich ernſtlich und

endgültig banden. Um 800 ſchon muß das Lied fallen, das von ſeiner Feſſelung erzählte. Auch ſie kann nicht das Ende einer Abwärtsentwickelung der dichteriſchen Geſtalt geweſen ſein. Es war im Grunde ein anderer Loki, der gefeſſelt wurde, als jener Spaßmacher. Der alte, der eigentliche.

Ihm auf die Spur zu kommen gibt es nicht viele Mittel. Nur ſoviel läßt ſich ſagen: Loki, der Vater der Hel, das iſt dichteriſcher Ausdruck dafür, daß er es mit Untergang, mit Unterwelt und Tod zu tun hat. Er war einmal ein unterirdiſcher Geiſt, und ein Geiſt des Verderbens, offenbar eine Art Totendämon.

Hier iſt die Ähnlichkeit zu Odin mit Händen zu greifen. Man hat mit Recht geſagt: es gibt e i n e Odinfabel, in der der große Gott ganz in die Bahnen ſeines einſtigen Genoſſen einlenkt, die Geſchichte vom Raub des Dichtermets. An Loki gemahnt: das unterirdiſche Wirken; der Geſtaltentauſch — Odin iſt Unheilsſchmied, iſt Schlange, iſt Adler; dann der Betrug; er ſiegt durch Liſt. Wir wiſſen, es iſt Liebeszauber. Davon verlautet bei Loki nichts. Aber die wahllos bedenkenloſe Buhlſchaft ſcheinen beide zu teilen. Und beide ſind Diebe.

Auch vom Dichtermet gab es ſicher ein frühes Lied. Dennoch waren es nicht die Dichter, die die beiden einander annäherten. Sie fanden die Ähnlichkeit vor, trachteten ſie zu verhüllen oder übernahmen ſie, ſelbſt befremdet. Alte Weſensverwandtſchaft war der Grund. Wir müſſen weit zurück in der Geſchichte der Wodansgeſtalt. Aber es haben ſich ja auch ſonſt Spuren des alten, bösartigen Todesgottes bei dem höchſten Himmelsherrſcher erhalten; vor allem die ſittliche Einwertung, die ihn wirklich bisweilen in die Nähe eines Loki rückt.

Der unterirdiſche, unterweltliche, todbringende und mit den Toten befaßte Gott iſt böſe, iſt tückiſch, überliſtet den Menſchen, beſtiehlt die Rieſen. So ſah man einſt Odin, ſo ſieht man immer Loki. Die Verwandtſchaft wird zur Blutsbrüderſchaft. Wieder kann auf Hermes hingewieſen werden, den Totengeleiter, den Betrüger, den Dieb; vielleicht auch den Zweigeſchlechtigen. Odin h e i ß t nur eben Tveggi, der Zwitter, Loki iſt von früh bis ſpät dieſem Vorwurf ausgeſetzt. Er war Weib, Magd, hat Kinder geboren, ſelbſt Untiere wie das Roß Sleipnir. Die Dichter ließen ſich das unerſchöpfliche Motiv des nordiſchen Zankgeſprächs, die „Ärge", nicht entgehen bei einem Gott, dem jede leibliche und geiſtige Scham gebricht, wenn er nur ſchaden und ſchelten kann.

Wir glauben jetzt klar zu ſehen: die Dichter, oder vielleicht e i n Dichter — wir müßten ihn zu den großen Schöpfern der germaniſchen Kunſt

rechnen — ſah die glänzende Möglichkeit, die da vorlag; er verſtand es, den böſen Dämon, von deſſen Tücke, Dieberei und Vielförmigkeit man wußte, erzähleriſch auszumünzen. Er erfand die erſte halbkomiſche Geſchichte, in der Lokis Betrug die Götter in eine Klemme brachte, und der bedrängte Schelm mittelſt eines Geſtaltentauſchs ſich wieder herauswand. Drei unſerer älteſten Götterfabeln, die den Skalden nach 800 ſchon bekannt ſind, bauen nach dieſem Grundriß. Jene erſte Leiſtung hatte alſo eingeſchlagen. Bis ins 13. Jahrhundert wurde man nicht müde, dieſe Erzählart zu bereichern.

Aber die Dichter wußten von vorneherein: der wahre, der einzige Loki iſt das nicht. Man hat faſt den Eindruck, daß ſie eine Gelegenheit ſuchten, ihn wieder in ſeinen unterirdiſchen Umkreis verſinken zu laſſen, aus dem ſie, und nur ſie, ihn zu den Aſen erhoben hatten.

Den Anlaß bot die neue Wendung der Baldrfabel: Loki iſt an allem Unheil ſchuld, ſo auch an dieſem. Nun konnte man ihn wieder verbannen und unſchädlich machen. Er war der gefeſſelte Rieſe im Abgrund, den man anderswo fand. Bald mochte ſich der Vergleich mit dem gleichfalls gefeſſelten Teufel der Legende aufdrängen.

Der gefeſſelte Unhold gehörte ſchwerlich dem Volksglauben an; wohl aber der Unhold ſelbſt, und ſo iſt es denkbar, daß er ſchon länger Utgardaloki hieß. Die Feſſelung machte beide Bilder vereinbar, und Loki konnte ſeiner Heimat Utgard zurückgegeben werden. Denkbar wäre freilich auch, daß erſt die dichteriſche Darſtellung des Gefeſſelten die Vorſtellung eine Utgardaloki ſchuf (Utgard iſt ja kein altbezeugter Ausdruck). Der Name mochte ſich nach Lokis Verbannung in die Unterwelt einſtellen. Bei Saxo jedenfalls, wo Utgardalokus deutliche Teufelszüge trägt, wird er in Banden gezeigt, aber immer noch als furchtbare dämoniſche Macht.

Aber Saxo erzählt ſogar, daß Utgardalokus verehrt wurde. König Gorm richtet an ihn Gebet und Sühnopfer. Es iſt die einzige Spur eines Lokikultes, die das nordiſche Schrifttum aufweiſt. Vielleicht iſt das nur erſonnen; wenn nicht, dann iſt es uns weſentlich, daß Utgardaloki verehrt wird; die urtümliche Geſtalt, nicht ein nachdichteriſches Geſchöpf.

So begriffe ſich auch die reizende Märchengeſchichte am beſten, die, keltiſches Erzählgut reichlich nützend, von Thors und Lokis Beſuch bei Utgardaloki berichtet. Sie iſt der erwünſchte Schlußſtein für unſere Auffaſſung der Lokigeſtalt. Denn deutlicher können ſich die beiden Loki nicht entgegentreten, der dichteriſche und der wirkliche, der Betrüger und Spaßmacher, der ſich gern hinter große Götter verbirgt, und der finſtere

Dämon. Er iſt hier ein Zauberer ſpäten Schlags geworden, bleibt aber ein Herrſcher über viele und Herr aller ſeiner Kräfte, nicht von Größeren beſiegt und gefeſſelt; ein unterweltlicher Betrüger großen Ausmaßes.

So verſtanden, kann Lokis Name auch wieder auf die altbewährte Weiſe abgeleitet werden. Man hat ſich immer gewundert, daß Loki in der Weltuntergangsfabel zwar genannt wird, aber keine Rolle hat. Andere, Surt und Fenrir zumal, tragen viel mehr zum Ende bei als er ſelbſt; er verdient nicht der Endiger zu heißen. Es ſteht natürlich auch hier ſo: zwei Lokibilder kreuzen ſich, und das alte, undichteriſche iſt in die Weltuntergangsfabel nicht richtig hineingearbeitet worden, weil man das neue, dichteriſche zu ſehr im Kopfe hatte. Daß ein Dämon vom Range Lokis beim Aufmarſch der Unterirdiſchen zum Endkampf nicht fehlen durfte, verſteht ſich, zumal wenn er ſelbſt der Schließer heißt. Man hatte ihn aber von Haus aus nicht deshalb ſo genannt, weil man ihn als Weltuntergangsdämon ſah. Es iſt ein Name des Totengotts. Auch er endigt.

Heimdall.

Das Problem Loki ſcheint uns lösbar. Vor dem Rätſel Heimdall aber heißt es die Waffen ſtrecken.

In unſerer Überlieferung ruht ein Glanz auf ihm, den ihm Odin neiden könnte. Mit höchſten, aber meiſt dunkeln Preiſesworten wird in der jüngeren Seherinnenrede von ihm geſprochen. Der Völuſpa ſcheinen Menſchen und Götter ſeine Kinder zu ſein, die Proſa des Liedes von Rig läßt die Stände von ihm abſtammen. Er iſt der ausgeſprochene Himmliſche, ſein Wohnſitz wird mit der meiſten Deutlichkeit am Sternenhimmel feſtgelegt. Er hauſt am Ende der Milchſtraße.

Daneben trägt er den reichſten Märchenſchmuck. Er ſieht und hört das Gras und die Wolle wachſen, er ſieht gleich gut bei Tag und bei Nacht, hundert Meilen weit, er braucht weniger Schlaf als ein Vogel. Ganz fabelhaft iſt ſeine Herkunft. Es gab ein Gedicht mit dem Titel Heimdallargaldr, in dem der Gott von ſich ſelbſt ſagte:

Neuen Mädchen ſind meine Mütter
Von neun Schweſtern bin ich der Sprößling.

Anderswo haben wir ein Verzeichnis dieſer Mütter, es ſind ein paar bekannte Rieſinnen dabei. Man dachte, ohne Sicherheit, an die Ägistöchter; er wäre dann ein Kind des Meers, der Vielheit der Wogen. Für die Mehrmüttrigkeit gibt es indiſche und keltiſche Seitenſtücke.

Was Wunder, wenn man ein ſo geheimnisvolles und ganz jenſeitiges

Weſen mit dem höchſten Maße maß und Höchſtes in ihm wiederfinden wollte, ſei es den griechiſchen Sonnengott oder den perſiſchen Lichtgott Mithras. Vom Licht ſchien ja auch ſein Name zu ſprechen, den man mit ‚Weltglanz‘ wiedergeben kann. Delling iſt der Vater des Tags, Heimdall alſo wohl die helleuchtende Tagesgottheit.

Das Seltſamſte nun aber: dieſer bis zur völligen Ungreifbarkeit verhimmelte Gott zeigt Spuren der niederſten Einkörperungen. Es werden Dinge über ihn ausgeſagt, Namen an ihn gehängt, die eine Tiergeſtalt oder den Holzpflock vorausſetzen. Wenigſtens hat man ſie nach beiden Richtungen ausgelegt, und gleich beſtechend.

Von Heimdall als der ehemaligen Weltſäule war ſchon die Rede. Im Glauben mancher Völker hat dieſe an ihrem himmliſchen Ende einen Nagel, das iſt der Polarſtern. Dieſer Nagel wandelt ſich der ſpäteren Vorſtellung in ein Schwert, und das Schwert wird ſo Heimdalls Haupt. Dieſe ſeltſame Umſchreibung hat man aber ſehr hübſch auch ſo erklärt, daß Heimdall ein urſprünglich widdergeſtaltiger Gott iſt, gleich dem Zeus von Ammon. Das Haupt iſt die Waffe, das Schwert des Widders. Und ſeinen Beinamen Hallinſkidi hat man in gleichem Sinn als Steinſchädel erklärt.

In einer verlorenen Liedfabel erſchien Heimdall ebenfalls als Tier. Er kämpfte mit Loki um das Briſingenkleinod, und beide hatten dabei Seehundsgeſtalt. Lokis Tierverwandlung deutet auf jene alte Erzählſchicht, die wir kennen; neu iſt nur, daß Heimdall zauberkräftig genug iſt, um es dem liſtigen Verwandlungskünſtler nachzutun. Als Seehund hat man ihn beſtimmt nicht geſehen oder gar verehrt. Es iſt keine altehrwürdige Erſcheinungsform, ſondern eine junge Rolle.

Die Rätſelhaftigkeit dieſes Gottes wird nicht geklärt, aber gekennzeichnet, wenn man ſich ſagt: er iſt der einzige von allen Aſen, der niemals richtig zur Menſchengeſtalt vorgedrungen iſt. Das iſt nicht Schuld der Dichter allein. Der Heimdallglaube, immer urtümlich geblieben, hat dieſen Schritt nicht getan. Dieſer Gott zeigt ſich als Menſchen nie in Handlungen, ſondern höchſtens in ein paar Momentbildern, und die ſind offenbar ſpät.

Aus der Weltſtütze hat man einen Wächter gemacht. Der heilige Tau, der einſt auf jene herabtroff, beträuft nun den treuen Mann, der Tag und Nacht draußen ſteht und aufpaßt. Es iſt klar, der Zug wurde erſt in dem Augenblick erſonnen, als die drohende Gefahr des Untergangs jedermann ins Bewußtſein trat. Dieſem Wächter gebührte ein Horn, mit dem er warnen konnte. Man meinte es auf mehreren bildlichen Dar-

ſtellungen zu finden, aber das alles iſt unſicher. Ja das ganze Horn könnte ſchließlich ein Mißverſtändnis ſein, das dann ſchon der Völuſpa begegnet wäre.

Menſchenferne iſt kein Grund dafür, daß Menſchen einen Gott nicht verehren. Gerade die merkwürdige Doppeleinkörperung beweiſt, daß Heimdall verſchiedene religionsgeſchichtliche Stufen durchlaufen hat. Mag ſein, daß ſich von ſeinen Opfergaben gut leben ließ. Er iſt der einzige Himmliſche, von dem es heißt, er nähre ſich von den Spenden der Menſchen. Aber das alles muß in eine weit zurückliegende Zeit fallen. Spuren ſind nicht mehr auf uns gekommen, und auch der Heimdallshaug, eine Felſenkuppe bei Trondheim, bedeutet nicht allzuviel. Die Benennung könnte ſchon literariſch ſein. Vielleicht aber iſt ſie auch ein altes Zeugnis für ſeine frühere hohe Geltung, und dieſer für uns neue Gott iſt einer der älteſten. Er hat die Dichter jedenfalls zu keiner epiſchen Erfindung angeregt. Sie beſtrahlen ihn, wie keinen; ſchade nur, daß er dabei ganz dunkel bleibt.

Lodur.

Odin, Loki und Hoenir ſind eine Dreiheit, die wir aus der Thiazifabel und dem eddiſchen Reginslied kennen. Die Götter ſind beidemal auf einer Erdenfahrt begriffen. Bei einer dritten, der wichtigſten Reiſe ins Diesſeits, tritt für Loki ein Erſatz ein, Lodur. Er iſt beteiligt an der Erſchaffung des Menſchen und verleiht ihm jenes große Gut, das die Bezeichnung lá erhält (Leben?). Es liegt nahe, Lodur für einen Beinamen Lokis zu halten, der ja auch, nicht deutlicher, Lopt heißt.

Wir haben uns von dem „Kulturheros" Loki losgeſagt und trauen ihm überhaupt nicht zu, daß er eine gute und ſegensreiche Gabe verleihe. Daß gar der Todesdämon *Leben* ſchenkt, ſcheint uns widerſinnig. Lodur muß ein anderer ſein. Und zwar halten wir die Fabel von der Erſchaffung des Menſchen durch drei Götter für ſo jung, daß ihr Schöpfer abſichtlich den ſegensreichen Lodur an Stelle des ungeeigneten Loki geſetzt haben könnte.

Man hat den Namen Lodur verſchieden ausgelegt und zog natürlich das Zeitwort ‚lodern' heran, ſolange man Loki in der Nähe wähnte. Am verſtändigſten und nüchternſten berührt die Deutung, die Lodur als einen ehemaligen Lodver (ver = Mann) an Seite der ſchwediſchen Ortsgöttin Lodkona (kona = Weib) ſetzt. lud bedeutet Wachstum. Erde. Einen Wachstumsgott als Helfer bei einem Schöpfungswerk, das ſonſt von ausgeſprochen aſiſchen geiſtigen Kräften vollzogen wird, mag man ſich

wohl gefallen laſſen. Dieſer Lodur gab aber nur ein kurzes Gaſtſpiel unter den hohen Göttern. Die Lockung, eine Verbindungslinie nicht von Loki, aber von Lodur zu dem Logathore der Nordendorfer Spange zu ziehen, iſt immer wieder groß. Aber es iſt nicht ganz ſicher, daß auf jenem deutſchen Runendenkmal wirklich drei Götter gemeint ſind, und ſolange man den dort genannten Thonar nicht mit Hoenir vereinbar findet (Wodan allein iſt der feſte Punkt), dürfen die beiden vermeinten Dreiheiten einander nicht gleichgeſtellt werden.

Hoenir.

Hoenir und Lodur ſuchte man, gleich Heimdall, ſich vom Hals zu ſchaffen, indem man ſie für Beinamen Odins erklärte. Man überſah, daß das wenig hilft. Für unſere Quellen ſind ſie es nicht, alſo hat man ſie einmal verſelbſtändigt, und dann iſt wahrſcheinlich, daß man ſich unter jedem auch etwas Beſonderes vorſtellte.

Hoenir hielt an Bedeutſamkeit die Mitte zwiſchen Heimdall und Lodur. Die äußere Kennzeichnung mag an jenen erinnern. Auch ſein Hauptkennzeichen iſt der Glanz. Wenigſtens legt man ſeinen Namen ſo aus und ſtellt ihn zu dem griechiſchen kyknos (der Schwan). Seinen Beinamen Aurkonungr faßte man als Schlangenkönig oder auch Glanzkönig. Mit dem aur, dem ſchöpferiſchen milchweißen Naß des Weltbaums, hat es auch Heimdall zu tun. Man ſah in Hoenir einen Sonnengott oder Meergott. Das ſind Gedankenſpiele, die nicht dazu taugen, das Seltſame zu erklären, das die Quellen von ihm erzählen. Es geht in zwei unvereinbare Richtungen.

Der Fabel vom Vanenkrieg iſt Hoenir die Hauptgeiſel, die die Götter nach der Verſöhnung ſtellen. Er allein wiegt Njörd, Frey und Freyja auf. Er iſt ein Blender, von ſchönem Anſehen, aber töricht. Höchſt ſeltſam wieder, daß das bei dem gewöhnlich für weiſe erklärten Heimdall einmal wiederklingt; er wird ‚der törichtſte' (enn heimskasti — ein Wortſpiel?) genannt. — Eine nützliche Eigenſchaft hat man dem Hohlkopf gelaſſen: er iſt der flinkſte Aſe oder ‚der Langfuß'. Aber in Erſcheinung tritt das nicht. Um ſeine Leere zu verbergen, gibt man ihm den weiſen Mimir mit. Die Vanen merken den Betrug und töten Mimir. Aber die Geſchichte verſandet hier, dem Hoenir bleibt die Bloßſtellung erſpart, und die Vanen werden weder beſtraft noch entſchädigt. Von dieſer offenbar jungen Fabel wiſſen die Geſchichten nichts, die wir ſchon kennen und in denen Hoenir als Vertrauter Odins erſcheint. Beim Schöpfungswerk

iſt er beteiligt und ſpendet dem früheſten Menſchenpaar die Gabe, die eigentlich Odin vorbehalten ſein ſollte: óðr, die Wut, das Seelenleben.

Am höchſten erhebt er ſich dort, wo von ſeinem Wirken im neuen, nachaſiſchen Reich die Rede iſt. Hoenir, heißt es in der Völuſpa, wird im künftigen Himmel den Loszweig heben. Alſo er wird, wenn wir das Bild nach Tacitus ausdeuten, die Zukunft befragen und danach ſeine Entſcheidungen treffen. Es iſt die Sache des Oberhaupts. Alſo würde Hoenir zum Herrſcher der neuen Götter aufrücken. Aber alles bleibt in unbefriedigendem Dunkel.

Dieſe Rolle nun aber, des Herrſchers im neuen Jenſeits, hat die jüngere Seherinnenrede, das Seitenſtück zur Völuſpa, wiederum Heimdall vorbehalten. Nach dem Ende der Götter iſt die Rede von einem, der höher iſt als alle. Es kann kein anderer gemeint ſein als Heimdall, wenn es heißt: „es nährt ihn der Erde Kraft“ und „verwandt durch Sippe jeglichem Volk“. Alſo nochmals eine ſtarke Berührung der beiden, von denen man mutmaßte, daß ſie entweder Odin ſelbſt ſeien oder ſich von ihm haben verdrängen laſſen. Auch das Rätſel Hoenir wird ſich ſchwerlich je löſen.

Vidar und Höd.

Über dieſe beiden Mitbewohner und Mitbeherrſcher des beſſeren Jenſeits können wir kurz ſein. Während Heimdall dem wirklich höchſten Gott ganz ferngehalten wird, Lodur und Hoenir als ſeine Freunde und Weggenoſſen erſcheinen, ſind jene ausgeſprochene Glieder eines neuen Geſchlechts, gleich Baldr, und ſomit Odins Söhne.

Eine glaubensgeſchichtliche Wurzel hat nur Vidar, und auch ſie iſt etwas kümmerlich. Wir wiſſen, daß er örtliche Verehrung genoß, und finden ihn in Hedemarken und am Oslofjord. Der Vidar der Götterſchlacht, Fenrirs Bezwinger, iſt alſo nicht aus dem Nichts erſchaffen worden. Aber er lebt für uns doch nur als Dichterſchöpfung. Sie hat ſich ſehr ausgebreitet und iſt ſicher nicht erſt durch die Völuſpa entſtanden, die ſo ſchattenhaft über alles weggleitet. Es ſcheinen ſogar zwei Vorſtellungen von Vidars Großtat beſtanden zu haben. Nach der einen trat er mit ſeinem Schuh in den Unterkiefer des Wolfs, nach der anderen ſtieß er, ritterlicher, dem Untier ſein Schwert in den Schlund. Jene iſt offenbar volkstümlicher geworden und man fand ſie auch auf Abbildungen. Ob vor der Dichtung ſchon die Volksüberlieferung von einem wußte, der das Endungeheuer bewältigte? Es dünkt uns eine Abſchwächung des Weltuntergangsgedankens.

Die Quellen, die wir noch haben, tuen einiges, um die Geſtalt des Rächers eindrucksvoll zu machen. Sie entwerfen das Bild eines unermüdlichen Kämpfers, den man ſich immer auf Roſſes Rücken denkt. Sein Land iſt wild, waldig und verwachſen. Er ſcheint keine Freuden und Geſellen zu kennen und nur ſeiner Tat zu leben. Der ſchweigſame Aſe wird er genannt. Vielleicht war das eine eigene Überlieferung: er hatte noch nicht geſprochen, ehe er ſeine Tat wirkte.

Höd iſt die reine Erzählrolle. Wir zweifeln nicht, daß er in der Baldrgeſchichte älter als Loki iſt, aber älter als jene ſelbſt iſt er nicht. Sein Name iſt ſeltſam, gerade weil er ſo klar iſt. Höd bedeute Kampf (deutſch hadu). Jakob Grimm glaubte ja an einen alten blinden Kampfgott, deſſen Entſcheidungen ſinnlos erſchienen. Uns iſt der germaniſche Kriegsgott, der die Loſe wirft, Ziu, und ſein Entſcheid ſinnvoll. Höd iſt wohl aus einem anderen Grund blind. Man hat eine verwandte Figur in jahreszeitlichen Spielen gefunden.

Der erſte Baldrdichter hat eine wohldurchdachte Geſtalt geſchaffen. Es iſt nicht, wie ſpäter, der Böſewicht, der dem Allgeliebten nach dem Leben trachtet, ſondern ein unglücklicher, der die ungeheure Tat unwiſſend tut. Daß ihn trotzdem die Rache trifft, iſt germaniſcher Denkart unvermeidlich. — Im neuen Himmel wird er wieder da ſein und mit Baldr, dem von ihm Gemordeten, und Vali, ſeinem Mörder, beiſammenleben. Das iſt der unheidniſchſte Gedanke dieſes ganzen Zukunftsbildes. Vidar hat ſich ſein Recht auf die neue Valhall redlich erkämpft, Höd verdankt ſein Dortſein der beiſpielhaften chriſtlichen Bruderliebe.

Skadi.

Eine Schattengeſtalt mag die Reihe ſchließen. Sie verſetzt uns wieder in all die peinhafte Dunkelheit und Unſicherheit, die wir ſchon bei dem überlichteten Heimdall empfunden haben.

Die Kunde von Skadi iſt, wie öfter, gering und doch wieder zu reich. Sie iſt Mann und Weib, und die Frau mehrerer Männer. Sie iſt Rieſin und heißt Göttin, ja „ſtrahlende Götterbraut". Ihr Name ſcheint ſie in einen ganz anderen Umkreis zu ſtellen als die Quellen ihr zuweiſen.

Die Namensform fand man männlich, und in der Tat ſcheint man den ſchwediſchen und norwegiſchen Skadiſtätten abnehmen zu können, daß ein ehemaliger Gott vorliege; alſo Geſchlechterwechſel, Fruchtbarkeitsweſen. Der Name zu ‚Schatten' geſtellt, ergab zugleich die Göttin der Erdtiefe. Die Vermutung wurde beſtechend dadurch, daß von Skadi, wie

wir ſchon wiſſen, erzählt wurde, ſie habe den Gott des Gedeihens Njörd geheiratet und mit ihm abwechſelnd am Strand und im Hochgebirge gehauſt. Das gemahnt an den Aufenthaltswechſel der Perſephoneia, die das eine halbe Jahr in der Unterwelt weilt, das andere auf der Erde. Bei ihr iſt aber das Wachstumsweſen mit Händen zu greifen; in der Skadifabel erſcheint alles ſehr vermenſchlicht, und jeder naturhaften Deutung entzieht ſich, was ſonſt von Skadi verlautet: ſie iſt Schildmaid und kommt nach Asgard, um ihren Vater Thiazi zu rächen, den die Götter getötet haben. (Es gibt Erklärer, die das ſehr begeiſtert, und denen ſie eine germaniſche Bellona iſt.) Die Trauernde iſt das Mädchen des Märchens, das nicht lachen kann, Lokis unanſtändigem Witz (natürlich iſt dieſe Unanſtändigkeit „kultiſch") gelingt es, ſie zum Lachen zu bringen. Die Götter, wie wir wiſſen, ſtellen ihr die Wahl des Gatten frei, zeigen ihr aber nur die Füße aller Aſen. Sie wählt Njörd, den ſie für Baldr hält. Später entzweien ſich die beiden und Skadi wird Odins Gemahlin.

All dieſe Geſchichten, von Entlehnungen aus dem Altertum durchſetzt, „bedeuten" nichts und ſcheinen kaum Alterswert zu haben. Wir nehmen an: das Thiazilied, das wir um 800 ſetzten, legte den Grund zur Skadifabel. Zur lebendigen Geſtalt konnte es die Göttin nicht recht machen, hatte ſie alſo auch nicht erfunden.

Das dichteriſche Bild dieſer Skadi hatte offenbar wenig mit der landläufigen Vorſtellung gemein. Sie heißt ſonſt Öndurdís, Schneeſchuhgottheit, und ihr Ausſehen und Gebaren iſt winterlich. Man läßt ſie deshalb aus Finnland kommen oder aus Nordnorwegen. Die Ortsnamen verbürgen nicht völlig die nördliche Herkunft, die Verpflanzung müßte alſo ſchon früh erfolgt ſein. Eines wird als ſicher gelten können: als Njörd, d. h. die Verehrung Njörds, ſich die norwegiſche Weſtküſte heraufgetaſtet hatte bis ins Trondheimiſche, da traf er dort auf eine Göttin Skadi. Die Kulte vereinigten ſich, vielleicht ſogar in den Heiligtümern. D a r aus entſtand die Fabel von der Vermählung der beiden, wobei immer im Bewußtſein blieb, daß Njörd eigentlich an das Meer gehörte, Skadi ins Hochgebirge. Die weitere Entwickelung der Geſtalt ruhte in den Händen der Dichter, der lebendigen Verehrung entſchwand ſie wie der andere Schneeſchuhgott Ull.

5. Die drei Götter und der eine Gott.

Alle Religionen kennen Göttergruppen, die einen äußeren oder inneren Zuſammenhalt haben; entweder eint ſie die Verehrung in demſelben Bezirk, oder man empfindet ſie innerlich als zuſammengehörig und irgendwie weſensgleich.

Zweiheiten von Göttern begegnen bei den Germanen nicht ganz ſelten. Von jenen geheimnisvollen Alces, dem göttlichen Zwillingspaar, war die Rede. Die ſkandinaviſche Ortsverehrung zeigte uns immer wieder Paarungen wie Ull Njörd, Ull Frey, Ull Hörn, Ull Thor, Njörd Frey uſw. Njörd und Skadi fanden ſich ſo. Alſo entweder Mann und Mann oder Mann und Weib. Zwei Frauen kennt jene nördliche Gegend Norwegens, der Thorgerd und Irpa entſtammen.

Auf alle Fälle tritt die Zahl der vorhandenen Götterzweiheiten bei unſeren Vorfahren wie in den meiſten Religionen zurück hinter der weitverbreiteten Götterdreiheit. In Hellas findet man ſie auf die Spitze getrieben. Gleich Heſiods Götterentſtehung bringt es auf 15 „Triaden"; es iſt vor allem üblich, daß im Ortskult drei Frauen zuſammentreten, und daß ein göttliches Paar drei Kinder bekommt.

Auch bei den Germanen iſt man um Beiſpiele nicht verlegen, und es zeigt ſich dasſelbe Bild. Der Mannus des Tacitus hat drei Söhne, darunter den Gott Ing. Die Mütter und Matronen auf den Weiheſteinen des Rheinlandes treten zu dreien auf.

Die förmliche Götterdreiheit iſt auf deutſchem Boden verbürgt durch die Tacitusſtelle, die von Merkur, Mars und Herkules ſpricht; durch die Wochentage, von denen drei aufeinanderfolgende die Namen eben dieſer germaniſchen Götter tragen; durch die ſächſiſche Abſchwörungsformel, die nach dreiviertel Jahrtauſenden die gleiche Reihe kennt, und in der ſich Ziu unter dem Namen Saxnot verbirgt. Auf dem Weg zu dieſem ſicheren Zeugnis liegt, vielleicht zweihundert Jahre älter, das unſichere der Nordendorfer Spange; ſie nennt Wodan und Thonar, und vielleicht einen Logathore.

Der Norden bleibt nicht zurück: die drei Borſöhne ſpielen in der Frühgeſchichte ihre Rolle. Später heißen ſie Odin, Vili und Ve. Die Menſchenſchöpfung ſieht Odin, Hoenir und Lodur am Werk, die Rieſenfabel Odin, Hoenir und Loki. Die Rahmenhandlung von Snorris Edda zeigt neben Har, d. i. Odin, einen Jafnhar („Ebenhoch") und einen Thridi („Dritten"). Schließlich hören wir durch einen deutſchen Zeugen, daß

Wodan, Thor und Fricco die Götter und Götterbilder Uppſalas noch im 11. Jahrhundert geweſen ſind.

Daneben mag man manches ahnen: eine alte Vanendreiheit, ſei es Vater, Mutter, Sohn oder Vater (Mutter) mit Sohn und Tochter — mag verehrt worden ſein. Ehemals vielleicht Wulthus, Nerthus und der Sohn, der dann Frey hieß; dann die oder der Nerthus, mit den Kindern Frey und Freyja. Man denkt an die römiſche Dreiheit Ceres, Liber, Libera.

Damit wäre die Dreigötterreihe der Aſen ſchon durchbrochen, die bei den Kelten ihre nächſten Verwandten hat. Miſchung männlicher und weiblicher Götter überwiegt bei den Römern und Hellenen. Die Aſen kennen ſie nur in der Form, daß dem hohen Gott zwei minder hohe weibliche Weſen nur örtlichen Machtbereichs beigegeben ſind. Wir trafen Mars Thingſus neben den zwei Alaeſiagen, wie ſpäter Thor neben Thorgerd und Irpa. Ull und die Diſen, das mochte eine ähnliche Gemeinſchaft ſein.

Nicht immer deutet dieſe Gruppenbildung auf hohes Alter. Die Dreizahl ſtellt ſich, in Brauch wie Erzählung, zwangsläufig immer wieder ein. Die Nornen ſchienen uns keine urtümliche Gemeinſchaft, weil ihrer drei ſind. Sie gehören zwar mit den geburtsfördernden Matronen zuſammen, haben aber ihre Zahl ſchwerlich gewahrt. Es lohnt ſich nicht, alle zufälligen Dreiheiten zu buchen.

Im Gegenſatz zu den ungeheuer häufigen und meiſt örtlichen Triaden des griechiſchen Glaubens haben wir bei den Germanen den Eindruck, daß gerade ihre *Hauptgötter* ſich für das allgemeine Bewußtſein und weſensmäßig in Dreiheiten gliederten; Aſen wir Vanen. Wir wiſſen von keinem alten Aſengott neben den Dreien und ſehen bei den Vanen keinen Platz für einen weiteren Gott in dem Urmythus von der heiligen Hochzeit. Es müßte denn ſein, daß das göttliche Paar gleich Mannus einmal drei Kinder hatte. Die Glaubensverſchmelzung ließ zunächſt die beiden Dreiheiten beſtehen. Das Zeugnis des endenden Heidentums zeigt: als die Verſchmelzung durchgeführt war, ſtand am Ende wieder die große Dreiheit. Sie war nicht örtlich. Jeder Kenner des ſpätnordiſchen Glaubens wird auf die Frage nach den großen Göttern jener Zeit ohne Zaudern antworten: es waren Odin, Thor, Frey.

Der germaniſche Olymp erſchöpfte ſich ja aber mit dieſen Dreiheiten nicht. Frija fällt immer außerhalb; ſie war nie unvermählt. Das göttliche Paar ſtand alſo daneben, das, wie wir wiſſen, von alters einen Sohn nicht hatte. Ihre Verbindung war Selbſtzweck, ſtrebte nicht gleich auf

das göttliche Kind zu. So verarmt das Göttergeſchehen durch die Dreierbildung nicht; aber man hat den Eindruck: wo etwas g e w i r k t werden ſoll, da hatte ſie ehemals ſtatt. Es gab drei Kriegsgötter wie drei Götter des Ackerbaus, und die Edda bleibt im alten Anſchauungskreiſe, wenn ſie drei Götter in Bewegung ſetzt, um die Feſte zu heben, die Menſchen zu ſchaffen, die Ungeheuer zu beſtehen.

Man hat die Fülle der Dreierbildungen innerhalb der Glaubensgeſchichte auf zweierlei Art erklärt. Einmal beruft man ſich darauf, daß die Drei die übliche Mengenbezeichnung bei urtümlichen Menſchen ſei; auch der germaniſchen Grammatik beginnt ja, nach der eigens bezeichneten Zweiheit, mit der Drei die unbeſtimmte Vielheit. Sodann ſtellte man an vielen Beiſpielen vieler Religionen feſt, daß einheitliche Göttergeſtalten ſich geſpalten haben, und häufiger in drei als in zwei. Dieſe Spaltung geſchieht oft körperlich, und es gibt Götterbilder mit drei Geſichtern, Köpfen, Leibern. Als weſensfremde, offenbar öſtliche, aber dann beliebt gewordene Seltſamkeit ragt dieſe „Multiplizität" in die helleniſche Götterwelt hinein. Indern, Slaven und Kelten iſt ſie geläufig; den Germanen ſcheint ſie fern und fremd geblieben zu ſein. Wohl nimmt die vergleichende Glaubenslehre, ihrem Brauch entſprechend, jeder germaniſchen Dreiheit gern als Beleg der Zerſpaltung und Mehrgeſtaltigkeit. Aber gerade in dieſem Bereich, wo die äußere, körperliche Vorſtellung das erſte Wort ſpricht, iſt es ein Fehler, bei allen Völkern das gleiche Empfinden vorauszuſetzen.

Prüfen wir unſere germaniſchen Dreiheiten, ſo haben wir nur in einem Falle den Eindruck, daß eine förmliche Zerlegung ſtattgefunden hat: bei Har, Jafnhar und Thridi, der ſeltſamen Göttergruppe der Proſaedda. In dem ‚Ebenhoch' verrät ſich die ehemalige völlige Gleichheit mit Hoch, und der leere ‚Dritte' bedeutet ein Weſen, das ſich in nichts von den zwei anderen unterſcheidet. Ein bloßes Spiel iſt das nicht, denn wir kennen den älteren Odinsnamen Thridi. Hier iſt ohne Zweifel die Einheit Odin aufgeſpalten, und es fragt ſich nur, ob das etwas Urtümliches war, und ob die Anſchauung, die Abbildung dem Gedanken dieſer dreifachen Erſcheinungsform zu Hilfe kam. Die drei ſind ja auch erſcheinungsmäßig nicht voneinander losgelöſt. Germaniſche Zeugniſſe für eine ſolche Ungeſtalt beſitzen wir allerdings nicht, und bezweifeln bis auf weiteres ihr Daſein. Im übrigen ließe es ſich bei Odin, dem ſeltſamſten und in manchem öſtlichſten unſerer Aſen, am eheſten begreifen, wenn etwas Derartiges ſich früh eingeſchlichen und bis ſpät gehalten hätte.

Gleiche Erwägungen an Vili und Ve zu knüpfen erübrigt ſich. Hier

gab es nie einen Gott mit drei Körpern, ſondern der Verſtand hat dem einen ſehr körperlich geſehenen zwei ſchattenhafte, erflügelte Gefährten verliehen; den Willen und den Heiligen. Daß Hoenir und Loki oder Lodur urſprünglich mit Odin ein und dasſelbe geweſen ſeien, hat man lediglich behauptet. Und den Verſuch vollends, die Dreiheit Thor, Wodan, Fricco in Uppſala als aufgeſpaltene Gotteinheit zu faſſen, wird niemand ernſt nehmen. Man darf die Möglichkeit nicht überanſtrengen.

In dem e i n e n Fall, den wir zugeſtehen, führt ein deutlicher Weg von der Vielheit zur Einheit. Sie wurde nicht nur im Körperlichen geſucht, ſondern bisweilen auch im Geiſtigen. Man hat den Ausdruck ter unus, dreimal einer, der im Altertum für Hermes bezeugt iſt, ſo erklärt, daß in der Dreiheit der Erſcheinungsform die Summe alles göttlichen Weſens erſchöpft ſei. Dann konnte e i n Gott, der eine Gott, ſchließlich die Mehrheit verkörpern und erſetzen.

Laſſen ſich bei unſeren Vorfahren Anſätze und Neigung zum „Monotheismus" bemerken? Dieſe Frage ſoll die letzte ſein, die uns beſchäftigt.

Der Geſchichtsſchreiber der griechiſchen Religion ſagt: „Zeus und die Götter, das iſt ziemlich dasſelbe. Denn unbeſchadet der vielen Götter des Kultus und Ritus wird die Gottheit als Einheit empfunden und kann deshalb Zeus heißen." Man hat geglaubt, das ſei im germaniſchen Umkreis ebenſo geweſen.

Auf dreierlei Arten könnte der Gedanke des e i n e n Gottes in unſerer Glaubensgeſchichte zur Geltung kommen. Entweder geht die germaniſche Göttervorſtellung urſprünglich von dem Einen aus, oder ſie drängt ſchließlich nach dem Einen hin. Oder der Gedanke des einen Gottes dringt neben der praktiſchen Verehrung der Vielheit immer wieder an die Oberfläche. Es lohnt ſich, alle drei Möglichkeiten durchzuprüfen.

Am ſchwächſten iſt es mit der erſten beſtellt. Sie bleibt ſo gut wie ganz im Gebiet des Wunſches und der unbeſtimmten Vermutung. Man meinte: die drei aſiſchen Hauptgötter ſeien Abſpaltungen ein und derſelben indogermaniſchen Göttergeſtalt, des großen Himmelsgotts. Zu erwägen wäre, ob der Zeuserbe Ziu und der Donnerer, der den Römern Jupiter heißt, ehemals ein und derſelbe waren. Das möchte noch ſein, obſchon man auch anderswo zweierlei Götter am Himmel wirkſam findet; Zeus und Keraunios, der alte kleinaſiatiſche Donnergott, ſind erſt ſpät verſchmolzen. Wodan, den ſo eigen gearteten und von der Fremde geſpeiſten Gott, auch noch in dieſe Gemeinſchaft zu zwängen, iſt bare Willkür. Was bei ihm an jene, zumal an Ziu und Zeus, gemahnt, iſt ſpäter auf ihn übergegangen, als er beginnt, der Höchſte zu werden.

Eine erträumte, nicht einmal mehr erſchloſſene germaniſche Religion, die vor allen geſchichtlichen Berichten liegt, ſteht hier nicht in Rede. Wer ſich auf den Boden des tatſächlich Überlieferten ſtellt, muß bedenken, daß der Glaube unſerer Vorväter aller Wahrſcheinlichkeit nach aus zwei älteren Trieben zuſammengewachſen iſt: aus der vaniſchen Ackerbaureligion und der Aſenreligion, die ihrer Herkunft nach dunkel, vermutlich aber germaniſche Schöpfung iſt. Was vor dieſer Verſchmelzung liegt, kennen wir nicht, und wir zweifeln, ob wir es germaniſch nennen dürfen. Dieſes Ineinanderwachſen zweier Göttergeſchlechter ſchließt den Glauben an *einen* Gott von vorneherein aus. Die allgemeine Glaubensſtimmung lag weit von ihm ab. Sonſt hätte man nicht neue Götter aufgenommen und gebildet. Der uns allein zugängliche geſchichtliche Anfang des Germanentums iſt vom „Monotheismus" denkbar weit entfernt.

Entwickelte ſich nun vielleicht der germaniſche Glaube im Lauf ſeines Werdens zu dem einen Gotte hin? Den meiſten würde es liegen, zu ſagen: vertiefte, veredelte er ſich in der Richtung auf den Monotheismus? Wir lehnen die Werturteile als ungeſchichtlich ab, die in dieſen Worten liegen. Wer ſo fragt, deſſen Auge iſt bereits verſchleiert.

Schon Tacitus weiß, daß die Germanen deorum maxime Mercurium colunt, von Göttern am meiſten den Merkur verehren. Und dieſe Vorzugsſtellung Odins wächſt bis zum Ende des Heidentums immerfort. Schließlich ſcheint er mindeſtens dasſelbe wie der Zeus der Griechen, wir ſahen ihn zum Herrn der glänzenden Himmelshalle werden und zum Beherrſcher aller Götter. Er iſt ebenſo edel wie furchtbar, die Götter dienen ihm wie ihrem Vater, und der Aldaföður (Menſchenvater), der er ſchon war, ſteigert ſich ſchließlich zum Alföður, zum Vater des Alls. Er iſt der Schöpfer der Welt und der weiſe Erhalter, er iſt hochheilig wie der Chriſtengott, und erreicht den Höhepunkt der Erhabenheit in Ausdrücken wie Hár (der Hohe) Bragi (Fürſt) Ómi (der Höchſte).

Nach dieſem verklärten Endbild aber, das Züge aus allen Bereichen der Religion, der Poeſie und ſelbſt des Märchens in ſich enthält, darf man den Odin der Germanen und die germaniſche Religion überhaupt nicht beurteilen. Der lebendige Glaube weiß nichts von ihm. Wir erinnern uns, daß die dichteriſche Verklärung Odins in drei Stufen erfolgte: den Skalden wird er ſtrahlender Herr eines irdiſch geſehenen Himmelreichs, die Eddagedichte um 1000 ſehen dieſes Reich ins Geiſtliche um, lernen vom chriſtlichen Gottesbegriff und laſſen den Gott außerdem nach dem Vorgang der Völuſpa zu einer Art Oberprieſter, die anderen zu

Tempelwarten werden. Es ist bereits eine Religion, die den Begriff des Geistlichen, die Vorherrschaft des Priestertums kennt und bekennt. Die letzte planvolle Hochsteigerung auf allen Gebieten und mit allen Mitteln gehört nur der Prosaedda an. Die geschichtlich gemeinte Ynglingensaga macht schon wieder viele Abstriche an dieser Göttlichkeit. Aber i h r gerade entnahmen wir das Wort, daß Odin in Ewigkeit in seinem alten Asenreich leben wird.

Die schließlich vollkommen göttlich und in Wahrheit schon monotheistisch gesehene Odinsgestalt verdankt also ihr Dasein nur Snorri. Es sei ihm gedankt, daß er sie aus der Erniedrigung von zwei Jahrhunderten erhob; für das geschichtliche Odinsbild lernen wir von ihm nichts Zuverlässiges.

Schwerer wiegt, was an Einzelzeugnissen in den tausend Jahren germanischer Glaubensentwickelung zu uns dringt. Es ist nicht ganz wenig, und verteilt sich sehr. Wir tragen hier die wichtigsten Belege zusammen für den Glauben an einen höchsten, übermächtigen, und vor allem an d e n Gott.

Wieder, wie bei der Götterdreiheit, macht die Übereinstimmung von Anfang und Ende staunen; ein Zeugnis des Tacitus, um 100, und Saxos, um 1200, rücken in enge Nachbarschaft. Wir kennen die Germaniastelle, wo von dem regnator omnium deus, dem Gottherrscher des Alls, die Rede ist. Als in Saxos achtem Buch eine norwegische Schar auf der Abenteuererfahrt in schwerste Bedrängnis geraten ist und sich an alle möglichen Götter wendet, da ruft Thorkell den deus universitatis, den Gott des Weltalls an und spendet ihm Trankopfer. Es ist ausdrücklich nicht der Christengott, mit dem wird Thorkell erst später bekannt.

Wir mutmaßen hier bei Saxo eine Beziehung zu Vorstellungen, wie sie, schleierhaft und seltsam, in den Spätzeiten des Heidentums laut werden. Die junge Saga übermittelte uns schon die Anrufungen dessen, der die Sonne schuf und die Welt, und beide Seherinnenreden weisen am Ende hin auf den Hohen, der einmal kommen wird. Bei ihnen allen sagten wir: sie verraten den Einfluß des herannahenden Christentums, aber sie tun es nicht in dem Sinn, daß sie die Vorhersage oder den Vorsatz aussprechen wollen: der Christengott wird bald auch der unsere sein. Es ist die neue große Gottes i d e e , die sie aus der Ferne berührt hat. Aber es mag, wenn wir Tacitus daneben halten, doch möglich erscheinen, daß damit alte Regungen und Strömungen wieder erwacht waren.

In gleicher Richtung weisen seltsame und unerklärte Ausdrücke des lebendigen nordischen Glaubens. Der Gott in der Form áss erscheint

öfter ohne nähere Bezeichnung in der Einzahl. So im Alphabet, wo von ihm gesagt ist: „Der Ase ist den Riesen über." Vor allem sind es zwei dunkle Worte, die nach Erklärung verlangen: der allmächtige Ase (inn allmrtki áss) und dann der altertümliche ásabragr, der vorzügliche Ase. Jener erscheint in der isländischen Eidformel, die sonst die übliche Dreiheit aufweist, für diese ist die Hauptstelle das eddische Skirnirlied.

Das spricht hauptsächlich gegen die Annahme eines beharrlichen Hinstrebens der germanischen Religion auf die Verehrung des einen großen Gottes: die Zeugnisse, die so ausgelegt werden könnten, meinen verschiedene Götter. Wir haben Belege für die große und scheinbar fast alleinige Geltung der abscheidenden Götter in der Frühzeit (Teiwaz, Wulthuz) und der neu heraufgekommenen in der mittleren und späten Zeit, aber immer sind mehrere Bewerber für den Posten des Monarchen vorhanden.

Bei dem Asen des Alphabets, bei dem allmächtigen Asen, bei dem Asenfürsten ist der ewige Streit: meint man da Odin oder Thor? Der Bragafull beim Gelage steht neben den Anrufungen Odins und der Wachstumsgötter, und der Asabragr des Skirnislieds neben Odin und Njörd; beides dürfte also auf Thor weisen. Daneben ist Bragi aber ein Beiname Odins. In den anderen Fällen ist eine sichere Entscheidung erst recht nicht zu gewinnen.

Aber es meldet sich noch einer: Heimdall, der dunkelste aller. Man möchte meinen, auch er habe zumal die Spätzeit gefesselt, die in ihm Rig, den Schöpfer der Menschheit, sah, und ihn in der kurzen Seherinnenrede über alle anderen Götter zu erhöhen scheint. Es war sicher nicht glaubensfremde Willkür eines hymnisch gestimmten Dichters, die ihn mit dem hohen Preis umgab:

Einer erstand
Höher als alle . . .
Den hehrsten Herrscher
Heißen sie ihn,
Durch Sippe verwandt
Sämtlichem Volk.

Auch Freys Gestalt nimmt schließlich durch allumfassendes Vermögen und hehren Glanz eine Vorzugsstellung ein, die wahrscheinlich macht, daß er für manche Bekenner und vielleicht Gegenden wirklich der Herr war.

Unsere Zeugnisse lassen, wie mir scheint, das erkennen: mit dem germanischen Heidentum vertrug sich zu manchen Zeiten und in manchen

Gegenden das Bedürfnis nach Vereinheitlichung der göttlichen Macht, und der Glaube daran. Das darf nicht überraschen. Zu unseren guten Vorsätzen bei der Behandlung unseres Stoffes gehörte der: nicht engherzig zu sein. Wie unsere Darstellung den Strömungen Raum gab, die neben der hellbelichteten Menge der menschengestaltigen Götter den dunkleren Mächten (regin) ohne Namen zugeneigt waren, wie wir die Menge für die Zahl nahmen, so dürfen wir der Einheit neben der Vielheit eine Stelle gönnen. Der Machtbegriff trat auch in der Gestalt des Schicksals neben die göttlichen Teil- und Sondergewalten. Diese Spielart des Glaubens mag ergänzt worden sein dadurch, daß auch gelegentlich der Machtbegriff ungeteilt auf e i n menschengestaltiges Himmelswesen überging.

Ein Glaube bleibt nicht durch viele Jahrhunderte unverändert. Sein bestes, sein Leben, tut sich in seiner Vielgestaltigkeit kund. Und wie die Hochreligion jederzeit „primitiv" sein kann, so spielt das „polytheistische" Heidentum in den „Monotheismus" hinüber, und umgekehrt.

Aus dem Altertum kennt man diese Spuren des Einen längst. Man sprach von prophetischen Stimmen im Heidentum. Nennt man sie auch hier so, dann ist man immer noch auf einer richtigeren Spur, als wenn man in unseren schmalen und unsicheren Zeugnissen für den e i n e n Gott die Äußerungen des wirklichen germanischen Glaubensgeistes, des arteigenen religiösen Empfindens und Wertens sieht.

Der „Monotheismus" der Germanen ist vielen Herzensangelegenheit. Sie vermögen nicht geschichtlich zu sehen. Der W u n s c h muß bei der Betrachtung des germanischen Glaubens von vorneherein ausscheiden, Gefühle, vermeintlich oder wirklich religiöse Gefühle, haben zu schweigen. Den „Heiden" von heute, der die Vielheit der germanischen Götter aus sittlichem Empfinden durch den E i n e n zu verdrängen sucht, leitet jahrhundertelange religiöse Gewöhnung der christlichen Vorfahren, nicht trieb mäßige Witterung eines verschütteten arteigenen Glaubens. So sehr uns die heimische Religion am Herzen liegt, wir haben hier nichts zu schaffen mit denen, die von Anfang an wissen, wie dieser Glaube allein gewesen sein kann, oder gar gebieten, wie er hat sein müssen.

Die Glaubensforschung kennt zwei Feinde: die Unkenntnis und das Besserwissen. Wir fordern Vertrautheit mit den Quellen, aber es genügt nicht, sie zu kennen; man muß verstehen, sie zum richtigen Fließen zu bringen; man muß, was sie mit sich führen, aufs schärfste prüfen, aber das letzte wird doch immer sein, daß man, was in ihnen strömt und lebt, in sich aufnimmt, aufgeschlossen und hingebungsvoll.

Quellen und Nachweiſe.

Eine Aufzählung des geſamten wiſſenſchaftlichen Schrifttums zu unſerem Gegenſtand iſt hier nicht beabſichtigt. Genannt werden im weſentlichen nur die Schriften, denen unſere Darſtellung verpflichtet iſt oder mit denen ſie ſich auseinanderſetzt. Die Belege zu allen im Text angeführten Stellen altgermaniſcher Dichtung aus leicht zugänglicher Überſetzung wollen zur Beſchäftigung mit den Quellen anregen.

Dem Buch iſt zugute gekommen, daß es ſich vielerorts der kundigen Beratung durch Otto Weinreich erfreuen durfte.

Der germaniſche Glaube im allgemeinen iſt dargeſtellt in folgenden Hauptwerken: Jakob Grimm, Deutſche Mythologie (in vielem noch immer grundlegend), 1835, [4] 1876. — Golther, Handbuch der germaniſchen Mythologie, Leipzig 1895. — Mogk, Germaniſche Mythologie, 1900 (in Pauls Grundriß [2] III, 230 ff.). — R. M. Meyer, Altgermaniſche Religionsgeſchichte, Berlin 1910. — Helm, Altgermaniſche Religionsgeſchichte I, Heidelberg 1913. II, 1, 1937. Dazu Ehrismannfeſtſchrift 1925, S. 1 ff. und Nollau, Germaniſche Wiedererſtehung, 1926, S. 292 ff. — Heusler, Die altgermaniſche Religion (Kultur der Gegenwart 1923, S. 258 ff.). — Mogk, Germaniſche Religionsgeſchichte und Mythologie (Sammlung Göſchen), 1927. — C. Clemen, Altgermaniſche Religionsgeſchichte, Bonn 1934. — De Vries, Altgermaniſche Religionsgeſchichte, 2 Bände, 1935 und 1937 (Pauls Grundriß [3] 12), die ausführlichſte und reichſte aller bisherigen Darſtellungen, mit umfaſſender Bibliographie. — H. Schneider, Glauben (in: Germaniſches Altertum, hrsg. von H. Schneider), München 1938, S. 222 ff. Die Darſtellung iſt ein Jahr vor der vorliegenden abgeſchloſſen, was einige Unterſchiede zur Folge hat. — Am weiteſten ſpannt den Rahmen Grønbech, Vor Folkeaett i Oldtiden, Kopenhagen 1909/11, teilweiſe überſetzt: Religion und Kultur der Germanen, Hamburg 1937 — am engſten Güntert, Altgermaniſcher Glaube nach Weſen und Handlungen, Heidelberg 1937. — Den ſkandinaviſchen Glauben allein ſtellen dar: Krohn, Skandinavisk Mythologi, Helſingfors 1922. — Gudmund Schütte, Däniſches Heidentum, Heidelberg 1923. — Mac Culloch, The Mythology of all Races II: Eddic, Boſton 1930.

Die germaniſchen Götter im beſonderen ſind bisher ſelten Gegenſtand größerer Darſtellungen geweſen. Olrik-Ellekilde, Nordens Gudeverden, Kopenhagen 1926 ff. (unvollendet), iſt namentlich nach der volkskundlichen Seite viel umfaſſender, als der Titel erwarten läßt. Viel Anregung brachte der Aufſatz von Naumann, Die Götter Germaniens, Vierteljahrsſchrift für Literaturwiſſenſchaft und Geiſtesgeſchichte, 1930, 13 ff. — V. d. Leyen, Die Götter der Germanen, München 1938 (neue Bearbeitung eines ſchon mehrfach, zuerſt 1912 erſchienenen Werkes). Der Verfaſſer des gegenwärtigen Buches, der nicht nur v. d. Leyens Schriften viel verdankt, ſondern auch vor über 30 Jahren durch ſeinen Unterricht in die germaniſche Götterlehre eingeführt worden iſt, wagt den Wettbewerb unter gleichem Titel in dem Bewußtſein, dennoch ein ganz anderes Buch geſchrieben zu haben, und in der Hoffnung, daß für beide Darſtellungen Raum ſein wird. — Nínck, Götter und Jenſeitsglauben der Germanen, Jena 1937, iſt eine volkstümliche Ausleſe.

Quellenſtellen aus dem germaniſchen Altertum ſind meiſt angeführt nach der Überſetzung der Sammlung Thule, Urtextſtellen der Edda nach der Ausgabe von Neckel,

Heidelberg ² 1926. Die häufigſt benutzten Zeugnisſammlungen ſind Clemen, Fontes historiae religionis Germanicae, Berlin 1928 (Clemen) und F. R. Schröder, Quellenbuch zur germaniſchen Religionsgeſchichte, Berlin und Leipzig 1933 (Schröder).

Abgekürzte Bücher- und Zeitſchriftentitel: SE = Snorraedda Thule XX, überſetzt von Neckel. EM = Eddica minora, hrsg. von Heusler und Ranisch, Dortmund 1903. Fas. Fornaldarsögur Norðrlanda, hrsg. von Valdimar Asmundarson, Reykjavik 1893, I—III. — APhS = Acta Philologica Scandinavia. DSt = Danske Studier. FFC = Folklore Fellows Communications. GRM = Germaniſch-romaniſche Monatsſchrift. MM = Maal og Minne. NB = Namn och Bygd. NVA = Norske Videnskaps Akademi (Skrifter Hist. fil. Klasse). PBB = Paul und Braune, Beiträge zur Geſchichte der deutſchen Sprache. TNTL = Tijdschrift voor Nederlandsche Taal en Letterkunde. ZfdA, ZfdPh = Zeitſchrift für deutſches Altertum, deutſche Philologie.

Die Darſtellung außergermaniſcher Glaubensgeſchichte in unſerem Buch ſchöpft vor allem aus den folgenden Quellen: Chantepie de la Sauſſaye, Lehrbuch der Religionsgeſchichte, ⁴ 1925 (für Babylonier, Perſer, Slaven, Kelten). Für die indiſche Religion: Oldenberg, Die Religion des Veda, Berlin ² 1917. — Lommel, Die alten Arier, von Art und Adel ihrer Götter, Bonn 1935. — Lüders, in: Der Orient und wir, 1935, S. 74 ff. — Griechiſche Religion: v. Wilamowitz Möllendorf, Der Glaube der Hellenen, Berlin 1931. — Roſe, A Handbook of greec Mythology, London 1928. — Walther F. Otto, Die Götter Griechenlands, Bonn 1929. — Kern, Griechiſche Religion, Leipzig 1926 ff. — Die Römer: Altheim, Römiſche Religionsgeſchichte, Leipzig, Berlin 1931/33. — Die Kelten: Rhys, Lectures in the Origin and Growth of Religion as illustrated by Celtic Heathendom, London 1888. — The Mythology of all Races III: Celtic von Mac Culloch, Boſton 1919. — van Hamel, Aspects of Celtic Mythology in: Proceedings of the British Academy, 1934, S. 208 ff.

Geſchichte der germaniſchen Götter.

1. Der Abſchnitt im ganzen legt folgende Werke zugrunde: Nilsſon, Primitive Religion, Tübingen 1911. — Naumann, Primitive Gemeinſchaftskultur, Jena 1921. — Clemen, Urgeſchichtliche Religion, Bonn 1933. — v. Negelein, Weltgeſchichte des Aberglaubens, Berlin-Leipzig 1935. — v. d. Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1933. — Otto, Das Heilige ²¹/²², München 1932. — Derſ., Das Gefühl des Überweltlichen (Otto), München 1932. — Olrik, Nordens Gudeverden ſ. o. (Olrik).

Verehrung des Steins: Olrik 155, 334. Kodran und der ármaðr: Olrik 316. Quelle 251, Feuer 256, v. d. Leeuw 40. Völſi: Schröder Nr. 47. Hochſitzpfeiler: Olrik 195. Birkeli, Høgsaetet, Det gamle Ondvege i religionshistorisk belysning, Stavanger 1932, namentlich S. 10 ff. Baum: Olrik 229, Berg 249, v. d. Leeuw 36. Tacitus Germania 9 Schluß: „Haine und Gehölze weihen ſie den Himmliſchen und geben der Götter Namen jenem geheimnisvollen Weſen, wofür nur ihre Ehrfurcht Augen hat.“ — König göttlich verehrt: Olrik 500, v. d. Leeuw 496, König von Sparta abgeſetzt: Kern, Gr. Religion II 68. — Das „ganz Andere“: v. d. Leeuw 427, Otto 212 ff. Argiviſche Hera und Dionyſos in Theben: Kern I 4. Das tremendum: Otto 52, 87 u. ö. Apollon, Hermes, Athene in Tiergeſtalt: Kern 12 f. Kuhkult: Olrik 163, Gutenbrunner ZfdA 73, 160, Otto 91. Stein von Tjängvide bei Helm, Religionsgeſch. I 212. (Die Deutung ſchwankt.) Charon bei den Neugriechen: Kern I 45. Arte-

mis und Poseidon als tiergestaltige Dämonen: Wilamowitz I 151. Numen Otto 53. Das Zitat aus Otto S. 50.

2. Die Götter in Menschengestalt: v. d. Leeuw 157. Vorteile und Nachteile der Menschengestalt: Wilamowitz I, 332, Kern 49 ff. Lommel: „Typus des zur göttlichen Höhe erhobenen fürstlichen Ariers" 61. Himmelsgötter der Kelten: Rhys 120. Homers Götter, Olymp und Himmel: Kern I 93. — Gewitterbeile: Helm I 187 ff. Sonnenwagen: ebenda 177, Olrik 68. Clemen, Urgeschichtliche Religion, 111. — Erdreligion und Himmelsreligion: Kern passim, Olrik 347 f. Heilige Hochzeit: Kern I, 63. Äschylus: Otto, Die Götter Griechenlands, 42. Odins Hochzeit mit Jörd schon in Bragis Ragnarsdrapa Str. 5. Logau: Dieser Monat ist ein Kuß, den der Himmel gibt der Erde ... Eichendorff: Es war als hätt' der Himmel die Erde still geküßt. — Felszeichnungen: Hauptwerk Almgren, Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden, deutsch Frankfurt 1934. Hermann Schneider (nicht der Verfasser des gegenwärtigen Buches), Germanische Religion vor 3000 Jahren, Leipzig 1935. Clemen, ZfdPh 62, 347. — Ansuz (ansaz?) andere Etymologien: Helm 226 f. Anm. Meringer, Indogermanische Pfahlgötzen, Wörter und Sachen, 1926, 107 ff. Gudmund, Thorbjörn u. a. neunordische Götzen: Olrik 202. — Kastor und Pollux: Kern I, 8. Heimdall: Pipping, Studier i nordisk Filologi 17, 3. de Vries, TNTL 54, 77. — Teiwaz: Helm I, 270. Much, Der germanische Himmelsgott Heinzelfestschrift 189 ff. Teiwaz steht auf dem Helm von Negau, ZfdA 66, 1 ff. Wir wählen diese Form, weil sie als einzige bezeugt ist, wobei aber zweifelhaft bleibt, ob sie sich wirklich auf unseren Gott bezieht oder einfach den Gott bedeutet. Die Wurzeln von griech. *Ζεύς*, gen. *Διός* und lat. divus göttlich hält man heute auseinander, während man sie früher zusammenwarf. Doch kann Verwandtschaft bestehen. Keltische Götter verschieden ins Lateinische übertragen: Rhys 49. Eichengötter bei Griechen und Kelten: ebenda 217 f. — Die Vanen: Brate, Vanerna, Stockholm 1914. Höckert, Völuspa och Vanakulten, Uppsala 1926: „Die Gewohnten" nach Jungner Ödeen Kockfestschrift, 294. Namenlose Götter: Kern I, 125. Sahlgren NB 6, 1. Regnator omnium deus: Tacitus Germania 39. Neckel, Neue Jahrbücher 1926, 139. — Weihesteine: Helm 345 ff., De Vries TNTL 50, 85 und sehr ausführlich Religionsgeschichte I 188 ff. Gutenbrunner, Die germanischen Götternamen der antiken Inschriften, Halle 1936. Mars Thingsus: Helm 367, Gutenbrunner 24. Homerische Götter in der Königshalle: Wilamowitz I 330, Kern I 192.

3. Die Ausbreitung der Götter läßt sich am besten verfolgen auf den sehr übersichtlichen Karten bei de Vries, Religionsgeschichte, namentlich im 2. Band — Kampf der Asen und Vanen: Völuspa 21 (22?), 23 f. (Thule, Der Seherin Gesicht, II 4, Str. 10—13). Ynglingasaga (in Snorris Königsbuch I, Thule 14) Kap. 4, SE I 23. — Demeterkult von fruchtbaren Gebieten ausgehend: Kern I 212. — Wochentage: Kranzmeyer, Die deutschen Wochentage, 1929. Gutenbrunner 29. — Ziuwari = Schwaben, Wessobrunner Glosse des 8. Jahrh., J. Grimm, Deutsche Mythologie 165. Die Tenkterer und Ziu: Tacitus Historien IV 46 praecipuus deorum Mars. — Panhellenische Götter: Wilamowitz 1 ff. Zeus in Sparta, Demeter und Athena in Athen: Kern I 215. Denkmal und Altar der Nehalennia bei de Vries, Religionsgesch. I 196. Tacitus über die Ingwäonen: Germ. 3. Ing im Angelsächsischen Runengedicht: Kluge, Angelsächsisches Lesebuch Stück 43 V. 67/70. Gott Irmin: Neckel, Siebsfestschrift 1931, 1 ff.; de Vries I 125; Güntert, Der arische Weltkönig, Halle 1923, S. 83. Franeker und Vronloo: de Vries TNTL 51, 97. Baldruo: Gutenbrunner 210. Deutsche

Ortsnamen mit Balder: E. Schröder NB 10, 13. — Religion der Oſtgermanen: Helm II 1, 1937. Jordanes Anſes: De origine actibusque Getarum XII, 7, 8. Marsopfer der Goten: Schröder Nr. 53. Gapt = Gaut (zu gießen JGrimm Myth. 305). Ring von Pietroaſſa: Aufſchrift Gutaniowi hailag, was Löwe (Idg. Forſchungen 26, 203) als „dem Jupiter der Goten" deutete. — Langobarden = Viniler und ihr Übergang zu einem neuen Gott: Paulus Diakonis, Schröder Nr. 4. — Stelle über die Sonne bei Tacitus Germ. 45: Formas equorum et radios capitis adspici persuasio adicit (verſchieden gedeutet). — WolÞuÞewaR (das o fehlt): auf der Schwertzwinge von Torsberg, Krauſe, Runeninſchriften im älteren Futhark, 1935, 78. thewar = Knecht: Höfer, Kultiſche Geheimbünde (ſ. u.), 196 ff. Odin Saxaguđ: de Vries II 198. Zeus in Dodona: Kern I, 182. Hengeſt und Horſa und Wodan: Beda, Clemen 40 f., Wilhelm v. Malmesbury, ebenda 73. — Nordgermaniſche Ortsnamenforſchung, Hauptwerke: Olſen, Hedenske Kultminder i norske Stedsnavne I, NVA Oslo 1915. Derſ., Aettegård og Helligdom, Oslo 1926. Weſſén, Studier till Sveriges hedna Litteratur, Upsala Universitets Årskrifter 1924, 6. Derſ., Schwediſche Ortsnamen und nordiſche Mythologie, APhS 4, 97. — Thor in Irland als Schlachtengott Marſtrander MM 1915, 80. — Die Nordſüdlinie der Glaubensentwicklung und damit Odins Heimat im Norden wird vor allem vertreten durch de Vries, TNTL 52, 197 und Religionsgeſch. II 197 ff., ſowie Neckel, Neue Jahrbücher, ſ. o

4. Die Rolle der Dichter bei den Hellenen: Wilamowitz I 40 und 333. Germ. Götterdichtung i. a. Heusler, Altgermaniſche Dichtung, Berlin-Neubabelsberg 1923, namentlich 7, 8, 11, 16. De Boor in Schneiders Germaniſcher Altertumskunde S. 317 ff. Götterlieder: Schneider, Sitzungsberichte der Bayriſchen Akademie der Wiſſenſchaften, phil.-hiſt. Klaſſe, 1937, 7. Naumann, Bonner Akad. Reden 27, 1937. — Tacitus über die Merkverſe Germ. 2: „Sie feiern in alten Liedern, was bei ihnen die einzige Art von Überlieferung und Jahrbüchern iſt, den der Erde entſproſſenen Gott Tuiſto . . ." uſw. — Heil Euch Götter . . . in den eddiſchen Sigrdrifumal, Thule I 17, 4.—2. Merſeburger Zauberſpruch bei Braune, Althochdeutſches Leſebuch[9] Nr. 31. — „Kultiſche Spiele": vor allem Grønbech II 262 ff. (der engl. Ausgabe) „der dramatiſche Charakter der germaniſchen Religion". Hauptmotiv des germaniſchen festival drama iſt der Kampf zwiſchen Göttern und Rieſen. — Über den Begriff des Mythus äußern ſich in charakteriſtiſcher Verſchiedenheit Wilamowitz II 97, v. d. Leeuw 389, Höfler 269 ff. — Ältere Götterlieder, die ſich mit Hilfe der Skaldengedichte aufbauen laſſen: Schneider, Sitzungsberichte der Bayr. Akad. a. a. O. Bragis Geſſonſtrophe SE 1, dazu Schröder Nr. 2. Thiodolf überſetzt SE II 17 und 22. — Götter und Sternbilder: Schröder, Altgermaniſche Kulturprobleme (ſ. u.) 92. — Öſtliche Einflüſſe: Neckel, Die Überlieferungen vom Gotte Balder, 1921, namentlich Kap. V und VI. Schröder, Germanentum und Hellenismus, Heidelberg 1924. Derſ., Altgermaniſche Kulturprobleme, Berlin 1929. Hempel, GRM 16, 185. — Odin und Thor in Sagen: Schröder Nr. 109 und 110.

5. „Euhemerismus": Wilamowitz II 270. — Nordiſche Urgeſchichte: Heusler, Die gelehrte Urgeſchichte im altisländiſchen Schrifttum, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1908. Hauptquelle iſt die Ynglingaſaga, ſ. o. Paulus Diakonus: Wodan hat in Griechenland gelebt Langobardengeſchichte I 9. Schröder Nr. 4 Ende. Saxo über die drei Arten des Zaubers: Ausgabe von Holder, Straßburg 1886, I 19. — Chrotichild über Mars und Merkur (Gregor, Frankengeſchichte II 29): Clemen 27. Wulfſtan: Schröder Nr. 9. Wulfram zu Ratbod über ſeine Götter: Clemen 51.

Freyſtandbild (Olafssaga Tryggvasonar): Schröder Nr. 104. „Gottneiding“: ebenda 169. auðna: Hrolfssaga Kraka (Fas I) Kap. 45. — Götter und Dämonen: v. d. Leeuw 122 „Etliche Dämonen haben Glück und machen ihren Weg zur Götterwürde“. Dagegen de Vries GRM 20, 37 und Lommel, Die alten Arier, 152. Das wütende Heer: Meiſen, Die Sagen vom w. H. und der wilden Jagd, Münſter 1935. Hauptwerk: Höfler, Die kultiſchen Geheimbünde der Germanen I, 1934. Wodan als Vegetationsdämon: Jahn, Die deutſchen Opferbräuche bei Ackerbau und Viehzucht, Breslau 1884 (darin das Sprüchlein S. 136). de Vries, Contributions to the Study of Odin . . . FFC 94, Helſingfors 1931. Lid, Jolesveinar og Grøderikdomsguder, Oslo NVA 1933, 136 ff. — Der Alte vom Berg: Olrik 452 ff. Thorkarl und anderes lappiſche: Olrik 105 ff. Donar und Frigg im Volksaberglauben: Handbuch des deutſchen Aberglaubens II 309 (Naumann) und III 103 (Kummer). Zu Frigg auch Jungner, Gudinnan Frigg (ſ. u.) 122. Frija, Fricke, Fui uſw. in Ortsnamen: Simon ZfdA 74, 274. — Dietrich von Bern als Erbe Donars: Uhland, Schriften VIII 334 ff. und 504 ff. Burkard von Worms über die Holden: J. Grimm, Deutſche Mythologie III 407 (die La. Frike iſt angefochten). Hludana = Hulda: Helm I 292. Berchten zu bergen: Weſche PPB 61, 98, de Vries I 292. Björt in den eddiſchen Fjölsvinnsmal (Thule II 15) 38.

Die Götter im Jenſeits.

1. Gott nach Kluge, Etymologiſches Wörterbuch [11] 212. Die Namen Odin, Ull, Njörd: de Vries TNTL 53, 193. — Die Zwölfzahl der Götter zuerſt (ſ. Heusler, Urgeſchichte S. 49) in dem Eddalied Hyndluliod (Thule II 6, Str. 1); bei den Griechen: Weinreich in Roſchers Lexikon der griechiſchen und römiſchen Mythologie VI 765 ff. — Aſenliſte SE I 20—33; II 1. Göttinnen I 25. ‚Nicht weniger heilig‘ I 20. Die Götter nicht ſchön: Neckel, Balder 137. Zeugniſſe: für Ull SE I 31, Loki 33, Hoenir: Ynglingaſaga Kap. 4. Thor: Schröder Nr. 110 und Heusler, Urgeſchichte S. 71. Thors wachſende Größe in einem alten Gedicht, von dem SE II Str. 72 ein Reſt vorliegt. — Sprache der Götter und Geiſter: Günterts ſo betiteltes Buch, Halle 1921; über das Eddalied Alvismal 135 ff. und Meißner ZfdA 61, 128. — Ymir illr: SE I 5. — Unſterblichkeit bei den Griechen „krankheitsfreies Beharren“ uſw.: Güntert, a. a. O. 99. Bei den Kelten Unſterblichkeit durch eine beſondere Speiſe: Mc Culloch, Celtic 55. Lebensäpfel: Sahlgren NB 16, 1. Odins Nahrung: Grimnirlied (Thule II 11, Str. 16. SE I 38). at eilifu: Ynglingaſaga Kap. 9. Dichtertrank ehemals Lebenselixier: Olrik, Zeitſchrift Edda 24, 236. Güntert, a. a. O. 99. Kein Untergang in der griechiſchen Mythologie: Kern II 180. Griechiſche Götter „nicht allmächtig, nicht allwiſſend“ uſw.: Roſe, Handbook 176. Indiſche Götter: Oldenberg 39. Dionyſos *findet* den Weinſtock: Kern II 150. — Zukunftskenntnis der Götter: Frigg und Gefjon nach Lokis Zankreden 29 und 20. — Thiodhrörir nach dem Eddalied Havamal Str. 160 (Thule II 27, 15). W. Vogt ZfdA 62, 41. — gambartein: v. Hamel, Neophilologus 17, 234. — Bifröſt SE I 13 als Regenbogen gefaßt; Milchſtraße: Schröder, Germanentum 30, de Vries TNTL 54, 153. — Thors Schnelligkeit: SE II 17 iſt er, als er gerade gebraucht wird, auf einmal da. Auf wunderbare Schnelligkeit deutet die Erzählung SE II 35. Bockwunder: Anſpielung Hymirlied (Thule II 2) 38 f., SE I 44. Kvaſir: SE II 1.

2. Godan und Frea bei Paulus Diaconus, ſ. z. I 4. — Heimdalls Geburt: jüngere Seherinnenrede Thule II 5, 7 und 13. Frey an Odins Fenſter: Skirnirlied Proſa,

SE I 37. Neckel, Balder 200. Odins Übertölpelung: Grimnirlied Einleitung. — Über den Tageslauf der Götter Grimnirlied 7 (Odin und Saga), 13 (Heimdall), 15 (Forseti), 17 (Vidar). Liste der Götterpferde: SE I 15. — Die Spiele der Götter: van Hamel, Arkiv för Nordisk Filologi 50, 216. — Nicht in allen Religionen bilden die Götter Familien: Altheim II 15, Wilamowitz I 340. Götterstammbäume bei Hesiod: Kern I 24. Die Nacht geht dem Tag voran: Tacitus Germ. 11: „Die Nacht erscheint als die Führerin des Tags." Sif: Uhland, Mythus von Thor Kap. VI. Frigg und Odin im Vafthrudnirlied Str. 4, in Lokis Zankreden Str. 25. Skadi und Njörd SE I2 3, Ynglingasaga 8 — Baldrs Träume: Thule II 3, Hermodlied und Lied von Vali: Schneider, Sitzungsberichte d. b. Ak., a. a. O. 41—46. Baldr und Nanna: SE I 49. — Der germanische Fürst hat bisweilen mehrere Frauen: Tacitus Germ. 18. — „Odds Mädchen" Der Seherin Gesicht („Völuspa") Str. 25 (Thule 14). Frey und Freyja: Lokis Zankreden 32. — Kvasir ursprünglich ein Rauschtrank: Stübe, Mogkfestschrift 1924, 500 ff. — Ollerus bei Saxo III 81. Mithotin I 25 = mjötuđ Mc Culloch Eddic 64; = Mithras: Schröder, Kulturprobleme 64. Die Götterstitze: Grimnirlied 4 ff. (zerrüttet), SE I 38 ff. Valhall: Grimnirlied 16 ff. Neckel, Walhall, Studien zum germanischen Jenseitsglauben, Dortmund 1913. Kolosseum: Olsen APhS 6, 151. Das Essen der Einherjer „das wissen nicht viele" . . . Grimnirlied 18 (Thule 24). Keltische Märchenbestandteile: Sydow, DSt 1910, 78. Hellenistisches Lehngut: Schröder, Kulturprobleme, 97 ff. Gimlé Völuspa 51, SE I 17. Tempelbau durch die Götter: Völuspa 7, Ynglingasaga 2. Die Heiligkeit des Himmels unterstreicht zuerst Grimnirlied 4 und 16. Diese ganze Entwicklung beleuchtet de Boor, Deutsche Islandforschung 1930 I 68 ff.

3. „Der Erde und Himmel geschaffen hat" Vazdoelasaga (Thule 10, 97). Deorum nostrorum . . . Clemen 29. Schöpfung: Schröder, Kulturprobleme 136. GRM 19, 1 und 81. Ginungagap: de Vries APhS 5, 41. — Tuisto, Mannus: Tacitus Germania 2. Wiederaufbau der Zeilen durch Genzmer GRM 24,14. Manu: Oldenberg 283. Yama: ebenda 280, zu Ymir Güntert 322. — Himmel auf vier Säulen, indische Urkuh: Lommel 113. Audumbla SE I 6, Noreen NB 6, 169 (die hornlose Kuh). Weltschöpfung aus Ymirs Leib: Grimnirlied 40, 41, Vafthrudnirlied 21 schon Egils Lied Söhneverlust, Sonatorrek bekannt 3 (Thule 3, 229). — Borr und Buri: SE I 6. Büri zu griech. φύω: Schröder GRM 16, 89. Snorri über Midgard: SE I 8. Völuspadichter läßt die rohere Volksauffassung aus dem Spiel, Nordal, Völuspa, Kopenhagen 1923, 29. Neun Welten, neun Wurzeln des Baums Völuspa 3, drei Wurzeln Grimnirlied 31, 3, Hähne: Völuspa 42 f.; Schröder, Kulturprobleme S. 97. — Mit Utgard und Midgard als gesicherten Ausdrücken des germanischen Weltbildes arbeiten vor allem Grønbech, I 181 und Kummer, Midgards Untergang, Leipzig ² 1934. — Hel bei Egil Sonatorrek 25, auch sonst bei frühen Skalden, s. Kristensen APhS 5, 85. — Etiones: Tacitus Germ. 46, gewöhnlich liest man Oxiones. Für die Lesung Etiones: Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde 2, 345 und 4, 519. Jötunheim liegt nördlich in Finnmarken: Hervararsaga Kap. 10. Totenreich: Rosén, Om Dödsriket i fornnordisk Religion, Lund 1918. Eisriesen, Muspellheim usw. SE I 5, z. T. nach Vafthrudnirlind 28 ff., Bergelmir Str. 29 und 35 (was bedeutet lúdr?) — Weltbaum: Holmberg, Der Baum des Lebens, Helsingfors 1922; Schröder, Kulturprobleme 97 ff. Zum Namen Yggdrasil Nordenstreng Kockfestschrift 1928, 194. Irmensul: Neckel, Siebsfestschrift 1931, 1 ff.; Wesche PBB 61, 80. Der Baum in Uppsala: Olrik, Gudeverden 366; Läffler, Feilbergfestschrift 617. — Odin fesselt die Lokibrut: SE I 34.

Arvakr, Alsvidr, Erzkühle usw.: Grimnirlied 37 f. Sonne aus Muspellfunken: SE I 8. Bifröst: SE I 13. — Götter und Gestirne: O. S. Reuter, Germanische Himmelskunde, München 1934. Die griechische Orionfabel: Rose 115. Tir im angelsächsischen Runenlied V. 48—51. Earendel-Aurvandil: Much, Segerfestschrift, Leipzig 1934, 38. Friggs Stern und Rocken, Lokis Brand, Wolfsrachen usw.: Reuter 272 f. Wodanswagen: J. Grimm, Mythologie 125. — Zu den Abschnitten 2 und 3 sagt Naumann, Germanischer Schicksalsglaube, 1934, 12 ff. viel Hübsches.

4. Über die Dämonen i. a. de Vries I 287 ff. Alfen: Birkeli Høgsaetet 2 ff. Alfablot APhS 7, 69; 8, 182. Wohnung der Alfen: SE I 17. — „Was ist mit den Asen . . .": Völuspa 58, wiederholt Thrymlied 7, s. a. Prosa zu Lokis Zankreden. „Alfengeschoß Elfengeschoß" im angelsächsischen Hexenschußsegen, Kluge, Agf. Lesebuch Nr. 23, 27. Freys tannfé: Grimnirlied 4. — Disen: Olrik 171 ff.; Olsen, Kultminder 184 ff. Idistaviso Tacitus Annalen 2, 16. Idis für die Gottesmutter in Otfrids Evangelienbuch I 8, 6. Idisi im ersten Merseburger Zauberspruch. Dhisanas: de Vries II 377. — Zwerge: de Boor, Mogkfestschrift 536 ff. Schöpfung der Zwerge: Völuspa 9 (Thule II 75). Austri, Nordri usw.: SE I 15, Kristensen APhS 5, 88. — Riesen: Sydow, Folkminnen och Folktankar 6, 52 ff. Ältere Riesenreligion: Grimm, Mythologie 439, Helm I 195. Ein Gedanke auch Olriks. s. Herrmann Saxo 1923, II 97. — Odin am Sund in dem Gedicht Harbardslied (Thor und Odin im Männervergleich: Thule II 9), zu Pferde: SE II 17, mit Thiazi: ebenda 1, Baumeister I 42. Thor und Utgardaloki: SE I 44 ff., Skrymir: Lokis Zankreden Str. 62. Sydow, DSt 1910, 65. Die Skaldenstrophe auf Thor: SE II, Str. 57.

5. Allgemeines zum germanischen Weltuntergang: Neckel, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie, 1918, 7. Olrik, Ragnarök (deutsch von Ranisch 1922). Nordal, Völuspa, Kopenhagen 1923. Schneider, Muspilli ZfdA 73, 1 (dort weitere Literatur namentlich zu den östlichen Vorstellungen). Nöth, Weltanfang und Weltende in der deutschen Volkssage, Frankfurt 1932. — Himmel fällt ein: Olrik 30. Erde ertrinkt: skaldische Vorstellung, Olrik 22 mit Beispielen aus Kormak und Arnor. Fimbulwinter: Vafthrudnislied 14 f. Zusammenhang mit der Wolfsvorstellung: Grimnirlied 39. Sonnenungeheuer: Olrik 80 ff. Bragis Hexenstrophe (Himmelrads Tod): SE II, Str. 277. Wolffesselung: SE I 34. — Eiriklied: Thule II 34. Beilalter usw.: Völuspa 45. Verfallszeichen: Grimnirlied 32—35 (Thule II 11, 28 f., 109 f.). Muspells megir: Völuspa 51, Helland 4358. Oskopnir und Vigrid: Fafnirlied 15, Vafthrudnirlied 18. Südlicher Todesdämon: Neckel 18 ff., Schneider 7 und 30. Heimdall und Vidar auf Abbildungen: Olrik 9 und 116. Vidars Schuh: SE I 52 und Olrik 460. Neue Sonne: Vafthrudnirlied 46 f. Der Halbstrophe der Hauksbok über den Mächtigen der kommen wird: Thule II 43 Anm. Auffassung von regindómr Nordal S. 113 Gesamtdarstellung der letzten Dinge SE I 51 ff.

Götter und Diesseits.

1. Thor als Wohltäter der Menschen: Hymirlied 23, Harbardslied 23. Tacitus über die Ursprünge der Menschen: Germ. 2 und 39; Dietrich, Mutter Erde[3] 63. Menschenschöpfung aus Ask und Embla (Rebe, Schröder GRM 19, 94): Völuspa 17 f. (Thule II 10, SE 5 f.). Spätantik: Palmér, Kockfestschrift 1928, 108 ff. Nach Pindar (Kern I 193) stammen Götter und Menschen aus einer Wurzel. Den Menschen zum Zeitmaß: Vafthrudnirlied 23. Runo raginakudo, Stein von Noleby: Krause,

Runeninſchriften im älteren Futhark, 1937, 518. Vgl. Havamal 80. Verſchiedenartige Runen: Sigrdrifumal 18, Thule II 169. Die Nerthusſtelle: Tacitus Germ. 40. Götter im Kampf: ebenda 7, ſ. auch Ynglingenſaga 9. Prokop, Bellum Goticum II 14, läßt den Glauben an die Anweſenheit des Gottes durchblicken. — „Epiphanie" griechiſcher Götter: Wilamowitz I 23; während der Schlacht: Kern II 244. Thorgerd und Irpa: Schröder Nr. 57, namentlich S. 94. Thorvald und Thordr erſcheinen als Aſen: Haggerty Krape PBB 56, 1. Orionfabel: Roſe 125. Odin und Heidrek: Die Heidrekrätſel EM 25 und Thule II 18. Geſtumblindi: Weſſén, Pippingfeſtſchrift 537. Thor auf dem Vorgebirge: Schröder Nr. 110. Göttertrug um Frey: Schröder Nr. 45. Frey im Traum: ebenda 73. Thor im Traum: Floamannaſaga Kap. 20 f. (Thule XIII) sigtíva synir: Grimnirlied 45. Rigsþula (Das Merkgedicht von Rig: Thule II 16) hat Odin zum Helden: Meißner PBB 57, 109. Wahrer Adel hat Götterblut: Wilamowitz I 38. Odin und Rind: Vrindr iſt ſchwediſche Lokalgöttin Brate, Arkiv 29, 109. Halfdan biargrammr Saxo VII 219. Dazu Herrmann, Saxo II, 1923, 479. Nanna und Baldr: Saxo III 73. Die Strophe „Er vergilt . . . "aus Hyndlalied 3. Die keltiſchen Götter als Spender: McCulloch, Celtic 25. — Odin als Helfer bei Sturm, Pferdewahl und Wurmkampf: Völſungaſaga Kap. 13, 17, 18. Hadding: Saxo I 19 bis 37. Bruni: ebenda VII 255, VIII 263. Sigmund: Völſungaſaga Kap. 11 f. Bjarkis Drohung: Saxo II 66 und EM 32. Götterſchlacht im Baldrroman: Saxo II 73. Styrbjörn: Schröder Nr. 8. Vikar: Saxo VI 184, und Gautrekksſaga (ſ. u.). Helgi und Dag: Zweites Lied von Helgi dem Hundingtöter, Proſa nach 24 und 32 (Thule I 30). Brünhild als Odins Wunſchmaid: Brünhilds Helfahrt (Thule I 12). Einherjer und Walküren: SE I 36; Neckel, Walhall 74. Eirikslied und Hakonlied: Thule II 34 und 35. Der Auswahlgedanke in Walhall ſ. Höfler, Geheimbünde 225 („keine Allerweltsreligion"). Aufſtieg des Leichenbrandrauchs: Ynglingenſaga 8. Hunding in Jenſeits 2. Helgilied 39. Entwicklung des Walhallgedankens: Neckel 74 ff. Der von Walhall Beurlaubte iſt Helgi im 2. Lied 49 (Thule 44). Appian: Clemen 14. Indras Kriegerparadies verglich ſchon J. Grimm, Myth. 120. 432 000: Schröder, Kulturprobleme 15. „Nicht froh war die Schar" . . . Hakonlied 9. „Es ſchien in jenen Zeiten": Völſungaſaga Kap. 2. Pindar: Wilamowitz II 129. „Des Toten Tatenruhm": Havamal 77 (Thule II Nr. 17, 69). Starkad: Gautrekſaga Ausgabe von Raniſch, 1900, 12 ff.; Schneider, Germ. Heldenſage II 143 ff. Skidi in den Skidarimur des 14. Jahrhunderts. Erich von Schweden bei Rimbert: Clemen 62. Adam von Bremen: „ſie vermehren . . . ebenda 71. Widukind: ſie erheben . . . ebenda 67. Über Bragi: SE I 26. Dort iſt er Aſe, SE II 1 nicht. Hermod (ſ. Germ. Heldenſage II b 1459) iſt es für Snorri überhaupt nicht. Egil Sonatorrek 3 iſt Bragi wohl noch Odinsname; ſo auch Nínck, Wodan 318 (ſ. u.). — Wilamowitz II 270: „Menſchenvergötterung iſt Götterherabſetzung". Heroentum: Schröder, Germaniſche Heldendichtung, Tübingen 1935. Schäfer, Götter und Helden, Stuttgart 1937. Birkeli: Høgsaetet 120 ff. Halfdan der Schwarze: Snorris, Königsbuch Thule 14, 88. — Snaefellsáss Kriſtnifaga II und die isländiſche Bardarſaga.

2. Cäſar über das Loswerfen: Bellum gallicum I 53. Erdmutter Erce: Flurſegen bei Kluge Nr. 26, 40 ff. Fußverrenkung im 2. Merſeburger Zauberſpruch. Dreimal Ty anrufen: Sigrdrifumal 6, Thule II 25, 1. Weiheſteine ſ. zu Kap. I 2. Jarl Hakon: Schröder Nr. 57. „Beſſer nichts erfleht . . . Thule 20, 12. Thorkell in der Vigaglumsſaga 9, Schröder Nr. 73. Radagais: Clemen 16 (Auguſtin). Tacitus über Herminonen und Chatten: Schröder 50 (Annalen 13, 57). Hallfred auf der Meerfahrt: Hallfreds-

ſaga Kap. 5 (Thule Bd. 9). Adam: Wen ſoll man anrufen? Clemen 72. — Odin der Gott der Seuchen, Lappenglaube: Unwerth, Über Totenkult . . . S. 18 ff. (ſ. Kap. IV). Freysamulett z. B. in der Vazdoelaſaga (Thule Kap. 10). Die beſte Stelle für das Hammerzeichen Thors: Schröder Nr. 58 S. 98. Anrufungsliſte der SE. I 22 ff. Zweikampf in der Gunnlaugsſaga Kap. 7 (Thule 9). Altengliſche Mutternächte (Beda): Gutenbrunner 118. — Strophe 9 aus Oddruns Klage (Oddrunargrótr, Thule I 13) aus dem Fjölſvinnslied (Thule II 15, 38 und 40, vgl. Olrik, Gudeverden 177). Aun: Ynglingenſaga 28. Mithras ‚der Freund' und die ariſche Götterauffaſſung: Lommel 63 f. Thorolf: Schröder Nr. 66 (aus der Eyrbyggiaſaga); Hrafnkel ebenda Nr. 73. Egil vor allem in ſeinem Gedicht Sonatorrek, Söhneverluſt (Thule 3, 329). — Das Freyjaverſchen bei Ari, Isländerbuch Kap. 7 (Thule 20) und bei Schröder 172. Egil über Ran und Aegir: Sonatorrek 6. Die Bekehrung der Trondheimer: Schröder Nr. 107 (nach dem Königsbuch). Örvarodd: Fas II 272. Die Strophe Hallfreds in der Hallfredſaga Kap. 6 (Thule 9). — Sterben des römiſchen Götterglaubens: Altheim III 136. Die „Euſebeia" der Griechen: Kern I 273 ff. Radbods Götter: Grimm, Deutſche Sagen Nr. 451 (ſehr glaubhaft germaniſch gedacht!). Friedenshain auf Helgoland: Clemen 47, aus Alcuins Leben des Willibrord (vgl. auch das Stück Fridthiofsſaga bei Schröder Nr. 48). Tacitus über Tempel- und Bildloſigkeit bei den Germanen: Germ. 9: „Übrigens halten ſie weder mit Wänden einzuſchließen noch auf irgendwie menſchliche Weiſe ſie abzubilden der Größe der Himmliſchen gemäß." Tempel: Veledas Turm Gutenbrunner 158. Der germaniſche Tempel: Thümmel, PBB 35, 1 ff. Auf den germaniſchen Gottesdienſt iſt unmittelbar anwendbar Wilamowitz' Wort II 104: „Zelebriert wurde im Tempel nichts. Sein Altar war ja draußen." — Gudbrand: Schröder Nr. 107. — Die Auslegung der Bilder des goldenen Horns und der Bronzeplaketten ſchwankt; Olrik DSt 1918, 1 geht viel zu weit in der Aufſpürung von Göttergeſtalten. (Heutzutage überbietet man ihn freilich bei weitem, vgl. Jung, Germaniſche Götter und Helden in chriſtlicher Zeit, München 1922.) Richtiger wohl Höfler, Geheimbünde 55 ff. Eine kleine Statue mit der Runenaufſchrift a = As bei Krauſe, Runeninſchriften 429. Wendelhelm und Gosfortkhreuz bei v. d. Leyen, Götter, Tafel XI. Adam von Bremen über den Tempel zu Uppſala (IV 26): Schröder Nr. 103. Hakon gezwungen, am Opferfeſt teilzunehmen: Schröder Nr. 58 S. 99. Kultfeſt bei Thietmars Schilderung: Clemen 68. Menſchenopfer: Mogk, Abhandlungen der ſächſiſchen Geſellſchaft der Wiſſenſchaften 27, 61 ff. Vgl. auch Schröder Nr. 51, 53, 56 und Clemen 51, 58 f. Ingolf und Hjörleif in Landnamabok rec. Finnur Jonſon 1925 Kap. 7 f. Weſſobrunner Gebet: Braune, Althochdeutſches Leſebuch Nr. 29. Loſen der Schweden: Clemen 62. — „Ekſtaſe" in der griechiſchen Religion: Wilamowitz II 30 („ganz unhelleniſch in Ekſtaſe verfallene Menſchen"). Grimnismal als Offenbarung: Olſen, Arkiv 49, 263. Religio und superstitio bei den Römern: Altheim II 144. Geringe Rolle des Wunders auch bei den Griechen: Otto 7. Veleda und Albruna in römiſchem Urteil: Tacitus Germ. 8. „Ringe und Halsſchmuck" . . . Völuſpa 29 (Thule 19). Heiligtum und Orakel der Parzen: Saxo VI 181.

3. „Wenn Götter ſind . . .": v. d. Leeuw 12. Altbabyloniſcher Fatalismus: Jeremias bei Chantepie I 589. Kelten reine Fataliſten vgl. die für den ganzen Abſchnitt wichtige Abhandlung von van Hamel, The Conception of Fate in early Teutonis and Celtic Religion, Saga Book IX, 1934. Hier namentlich S. 10. Schickſal bei Homer: Wilamowitz II 11, Otto 222, Kern II 26. Zeus und Sarpedon in der Ilias: Holmberg, Baum des Lebensſ. 115. Fatum: Altheim II 92. „Bodenloſe Verkehrtheit": Wilamowitz

I 361. Das erlösende Wort: Kern II 28. Persönliche Schicksalsauffassung bei den Germanen: Grønbech I 256. feigr in der Saga van Hamel S. 11. Daselbst auch das Beispiel aus der Laxdölasaga 49. Nínck, Wodan 187 f. Nibelungenlied 150: Dâ sterbent wan die feigen, die lâzen liegen tôt. Mit dem Speer zeichnen: Ynglingasaga 9. auðna (Glück) Hrolfssaga Kraka 46, Fas I 73. Rache der Götter für Baldrs Tod Saxo III 78. Hoenir wirft Lose: Völuspa 63 (50). Nornen: Olrik, Gudeverden 182. Nornen jeder Art: Fafnismal 13. de Vries II 380. 1. Helgilied vom Hundingstöter (Nornenseil): Thule I 20. Hamdirlied: Thule I 5 Str. 28 (29). Hunnenschlachtslied, ebenda Nr. 2 Str. 39 (29), Nr. 1. Hildebrandslied: Braune, Althd. Lesebuch Nr. 28, V. 49. Hildebrands Sterbelied: Saxo VII 245 V. 5. Moirai: Rose 24 f. Zeus Moiragetes: Holmberg 115. — Zur Völuspastelle von den Nornen: Olrik im älteren Sinn Gudeverden 163. Zwischen den beiden Stellen „bis drei Mädchen kamen . . ." und „da kamen drei Mädchen" liegen in der jetzigen Völuspa 11 Strophen (8—20). Nordal, Völuspa stellt fest, daß die Mädchen außer der Dreizahl nicht gemein haben (S. 49 und 151). — Zum ganzen Abschnitt: Naumann, Germanischer Schicksalsglauben mit dem Leitsatz S. 33: „Ungeheure Tragik schwebt über dem ganzen germanischen Weltbild." Dazu van Hamel a. a. O.: „The assertion that the ancient Norsemen were fatalists, has become almost a commonplace."

4. Eddastrophen vom Lahmen und Blinden, die noch nützen: Havamal 69—71, Thule II 17, 64—66. Der mächtige Helfer der arischen Religion: Lommel 49, Oldenberg 193. „Die Sittlichkeit wurzelt nicht . . .": Wilamowitz I 346. Njörd makellos: Grimnirlied 16. Allgemeines über griechische Sittlichkeit: Otto 311. Mittelmaß von Gutheit und Geradheit: Lommel 49. „Gewöhnlich gütig, manchmal böse . . .": Rose 176. „Diese Religion ist so natürlich . . .": Otto 3. Saxo über Friggs Fehltritt I 25. Dagegen Sörlaþáttr Fas I 269. Lokis Zankreden 26. Freyja vergjarn ebenda 30 und Thrymslied 13. Gullveig und Heid: Völuspa 21 (10). „Der Böse, das Böse ist den Hellenen kein Gott": Wilamowitz I 27. Zweigeschlechtige Erdmutter: Rose 170. Neid der Götter: Kern II 260. Keltische Götter weder betrügerisch . . .: van Hamel, Aspects S. 217. Odins Blindheit: Wessén, Pippingfestschrift 531, Höfler 181 ff.

5. Tacitus über die Bestrafung der Verräter und Überläufer: Germ. 12. Zeus als Hort des Rechts: Kern I 278. Die Griechen glauben an ein Eingreifen der Götter, wenn der Staat keine Rechtshilfe gewährt: Wilamowitz II 124. — Die Götter als Richter: SE II 1 werden die zwölf Götter als dómendr, Richtende, eingesetzt. Schiedsrichter über die Zwergenkleinodien: SE II 35. Frey auf dem Stuhle Schröder Nr. 73. Die zwölf Richtergötter der Antike s. o. S. 251. Odin, Frey und Njörd gewähren Recht, Egil Sonatorrek 19. Thor richtet: Grimnirlied 29. Die „Dinge" der Franken und Allemannen s. unter Ding bei Hoops, Reallexikon der germ. Altertumskunde I 468. Lög bei Ari 7: ok höfum allir ein lög ok ein sið (= Glauben und Gesetz). Alaesiagen Rechtsgöttinnen? v. d. Leyen, Götter[4] 81, Gutenbrunner 202, auch über Bedding und Fimmelding. Dienstag: de Vries TNTL 48, 145. — C. Valerius Procillus bei Cäsar, Bell. Gall. I 53. Vita Willebrordi: Clemen 47. Die Dänen wählen Führer durchs Los, ebenda 67. Zweikampf als Gottesgericht: Tacitus Germ. 10. Heiliger Friede, ebenda 40 (Nerthus) und 44 (Suiones). Friede im Mysterienkult: Kern I 211. Der hl. Hain im Eneterland (Strabon): Otto 108. Braga(r)full: de Vries II 146, 152. Lied von Helgi dem Hjörvardssohn: Thule I 21, Prosa nach 31 (30). Zum Ganzen vgl. W. H. Vogt, Fluch, Eid, Götter im altnordischen Recht, Zs. für deutsche Rechtsgeschichte germ. Abt. 1937, 1. Urfehdebann (EM 25, Thule II 32): Vogt, Altnordische Urfehde

und Geleitſchwur, Schriften der Akademie für deutſches Recht II 1, 1936. Isländiſcher Eid S. 140, Ding S. 146.

Die einzelnen Götter.

1. Schriften über Wodan: Chadwick, The Culte of Othin, London 1899. v. Unwerth, Unterſuchungen über Totenkult und Odinverehrung bei den Nordgermanen und Lappen, Breslau 1911. de Vries, Contribution to the Study of Othin, FFC 94, Helſingfors 1931. Nínck, Wodan und der germaniſche Schickſalsglaube, Jena 1934. Snorri über Odins viele Namen: SE I 21. Saxo über die Verwandlungsfähigkeit III 79. Fremde Gottheiten: Vata: Olrik, Gudeverden 42, Puſan: Collitz, Pippingfeſtſchrift 574, Oldenberg 234. Rudra (nach Otto, Gottheit und Gottheiten der Arier, 1922): Lommel 143—151, Oldenberg 215. Indras Raub des Soma: Olrik Edda 24, 236. Geſpenſtiſche Züge der griechiſchen Volksreligion (wildes Heer uſw.): Kern I 44. Artemis aristobule: Otto 108. Hermes: Kern II 18, einſchläfernde Zauberrute (wie Odin in dem Eddalied Brünhilds Helfahrt). Hangagud: SE I 20. Keltiſche Entſprechungen: Gwydion Rhys 236 ff.; Eſus: ebenda 47. — Odinsnamen: Falk, Videnskapselskapets Skrifter, Oslo 1924, 10. Schlangenverehrung der Langobarden: Clemen 152. Odin am Weltbaum: Hauptſtelle Havamal 138 f. (Thule II 26 Odins Runengedicht aus Hav. zuſammengeſtellt, Str. 2—3). Berendsſohn Arkiv 50, 250. Van Hamel, APhS 7, 260. R. Pipping, Studier i nordisk Filologi 18, 2, 2; der Myſte in Eleuſis: Kern II 193. — Mercurius Rex: de Vries I 170. Mercurius cultor: Rhys 5. Deorum maxime Mercurium colunt: Tacitus Germ. 9. Harier ebenda 43; Höfler, Geheimbünde S. 67 u. ö. Odin zur Bronzezeit im Norden verehrt: de Vries II 170 ff. Odins Zauber: Heusler, Urgeſchichte 55. „Die Ynglingaſaga beſchreitet, wo es die Götter gilt (d. i. Odin), den ganzen Umkreis der ſchwarzen Magie." Saxo III 73 empfindet die Ungereimtheit, daß der große Gott es nötig hat, ſich zu jeder Art Zauber herabzulaſſen. Zaubertrommel: Lokis Zankreden 24. Mimirs Haupt: als Quelle der Weisheit für Odin am deutlichſten Sigrdrifumal 12—14 (Thule II 25, 1 und 3), Totenhaupt im Keltiſchen: McCulloch 46. Die Bacchen nicht berauſcht: Wilamowitz II 89. Olaf Holzfäller, Ynglingſaga 43. — „Bipolarität": Nínck 32 u. ö., der ſchweifende Hang 86 u. ö.

2. Zu Aſen = geiſtigen Göttern ſ. Otto 205 über die griechiſchen Götter. — Beilgott der Felszeichnungen: de Vries II 140. Hrungnirfabel SE II 17. Indra und Thor: Oldenberg 133, Lommel 81, 91 (nach Otto). Perkunas: Brückner bei Chantepie II 506. Keltiſcher Eichengott: Rhys 217. Eichenhain bei Dublin: Helm I 217. Herkuleswald bei den Cheruskern: Tacitus Annalen II 12. Ebereſche reynir (auch lappiſch): SE II 18. Tanarus: Jovi optimo maximo Tanaro Rhys 58. Schröder, Kulturdenkmäler S. 49, tritt für die gewöhnliche Form Taranis ein gegen Neckels, Muchs u. a. Tanarus. Mjöllnirs kurzer Schaft: Saxo III 77, SE II 35. „Der Gott der phyſiſchen Stärke": Olſen, Aettegård 254. Die phyſiſche, d. h. naturgeſchichtliche Ausdeutung der Thorsabenteuer wurde in großem Stil verſucht von Uhland, Der Mythus von Thor 1836. Hercules alabuandus: Gutenbrunner 58. Thor Herr der Wal Marſtrandn: MM 1915, 80. Thor hat Kraft genug (þorr á afl oerit en ekki hjarti): Harbardslied 26. Thors Zweikampf mit Chriſtus: Schröder Nr. 105. Nordendorfer Spange: v. d. Leyen, Zeitſchr. d. Vereins f. Volkskunde 25, 64. Vingthor: Krauſe ZfdA 64, 269. Der Hammer im Brautbett: Elgquiſt, Folkminne och Folktanke 21, 1. Thor „das Feldzeichen der nordiſchen Seele": Kummer 20.

Armverluſt des kämpfenden Gottes im Indiſchen: Olrik, Ragnarök 316. Der einarmige Mars: de Vries II 287. Speer und Schwert als Gerichtsſinnbilder: J. Grimm Deutſche Rechtsaltertümer [4] I, 225 und 228. Der germaniſche „Hoheitsſpeer": Höfler, Hiſtoriſche Zeitſchr. 157, 1. Tislund auf Seeland: Olſen, Kultminde 129. Ding als Kampf: de Vries I 174. Niardarlög und Lysnesö: Olſen, NVA 1905, 5. Ausbreitung des Namens Ty: Karſten NB II 195. Identität Frigg und Freyja: de Vries I 200; Schröder, Hellenismus 39. Hauptwerk über Frigg: Jungner, Gudinnan Frigg och Als Härad, 1922, dazu NB 12, 1 und 13, 75. Die „vergötterte Braut" 138. Die Schamloſe S. 118. Friggagras 120. Herakult: Wilamowitz (Daidala) I 242, Kern I 66, vor allem Roſe 102 f. Ableitungen von Nerthus: Kraft (iriſch nert) Sahlgren NB 6, 22; Manneskraft (griech. ανήρ): de Vries TNTL 53, 193; Tanz (ind. nrtu): Schröder, Germanentum 50; das eintauchende und verſchwindende Weſen: Bernecker (bei v. d. Leyen, Götter [4] 203). „Erthu" ſtatt Nerthus Lid, Jolesveinar 117. Nerthus männlich und weiblich: Lehmann MM 1919, 1 — Ortsnamen nach der Göttin: Weſſén APhS 4, 97. Gleich Ing aus Schleswig eingewandert, ebenda 115. Njörd bei der Bekehrung: Hallfred Thule 9, 227. Rückkehr ins Vanenreich: Vafthrudnirlied 39. Der „Makelloſe" (meins vani): Grimnirlied 16. Vanenmoral: Lokis Zankreden 33. Antikes in den Vanenmythen: Brate, Vanerna 26. Neckel, Balder 139. Fro auf dem Feſtland: de Vries TNTL 51, 97. Yngvi und Frey: Noreen NB 8, 1. Ingwine als Dänennamen: Beowulf 1045 und 1322. Beli (ſchon bei Eyvind, ſ. Kriſtenſen APhS 5, 81) bei den Kelten: Rhys 90. — Der Hain Barri und die heilige Hochzeit: Olſen MM 1909, 17. Sahlgren NB 16, 1. Der Name Fellin: Olſen, Kultminder 103. Saxo über den Kult in Uppſala VI 185. Fricco = Priap: Jungner 144. Fridko: Much, Himmelskönig 258. Frodi = Frey: Neckel, Balder 106.

Ableitung von Ull: der „überaus Schöne": Lindquiſt NB 14, 80; von der Wolle: Lid, Jolesveinar 106. „Ulls Huld": Grimnirlied 42 (33). Der Eid auf Ulls Ring Atlilied: Thule I 4, 31. Ull und die Eibe vom Uppſala Lid S. 11. Ull der klare Winterhimmel: Olſen, Kultminder 237. Ulls askr bei Kriſtenſen 83.

Baldr i. a. Neckel, Die Überlieferungen vom Gotte Balder, Dortmund 1921. Naumann, Frankfurter Akademiſche Reden, 1931, Nr. 36. Schröder, Germanentum und Hellenismus 75 ff. Baeldeg: de Vries I 247. Verehrungsſtätte: Schröder Nr. 48 (junges Zeugnis). „Ein ſtreitbarer Burſch": Neckel 128. Miſtel daſelbſt 180 ff. Iſisvergleich: Schröder, Germanentum 111. Was flüſterte Odin dem toten Badr ins Ohr? Roſén, Om Dödsriket 112. Olſen, Kockfeſtſchrift 169. Völuſpa über Baldrs Herrſchaft 62 (49). Vali: Neckel, Weltuntergang 22 (Vanilo), dagegen Nordenſtreng, Pippingfeſtſchrift 382. Bous der ältere: Schröder 104. Foſite: Olſen, Aettegard 141. Der Furchtbare? v. d. Leyen, Götter 110. Alces: Tacitus Germ. 43. Haggerty — Krape APhS 6, 1. Güntert, Weltkönig und Heiland S. 262 ealgian. Meringer idg. Pfahlgötzen a. a. O. S. 108 von alh. Die indogermaniſchen Zwillingsgötter: Koppers Anthropos 30, 11. Norwegiſche Ortsnamen mit dem Alcesnamen: Olſen, Kultminder 247 ff.

Die Namen Freyjas: SE I 35. Hörn: Olſen, Kultminder 4 und 197. Freyja und Nerthus: Sahlgren NB 6, 22. Totengöttin der Frauen: Egilsſaga Kap. 77. Freyja hat die Hälfte der Wal: Grimnirlied 14. Als Freundin Thors ſchon bei Eilif, Thorsdrapa Str. 16 (SE II, Str. 88). Fortleben Freyjas: de Vries II 326. Geſjon Olrik DSt 1910, 1. Hludana nach Burkart von Worms ſ. o. Fulla = Abundantia: Naumann, Schickſal 59. Fulla indogermaniſche Göttin nach Oldenberg 63.

4. Allgemeines über Loki: Olrik DSt 1908, 193 und 1909, 69; 1912, 87. Celander,

ebenda 1914, 65. De Vries, The Problem of Loki, FFC 110, Helſingfors 1933. Die Zerlegung geſchah durch Olrik, die Hauptfortſchritte durch de Vries. Der Kulturheros iſt geblieben (271 ff.). Sippe: SE I 33 f. Feſſelung zuerſt in Hauſtlöng, SE II Str. 102. Lug: Olrik, Ragnarök 61; Rhys 407. Die Volksüberlieferung (Locke) 225 ff. Blutsbrüderſchaft mit Odin: Lokis Zankreden 9, „biſexuell" ebenda 33, Hyndlalied 40 (Thule II 6, 10 f.). Verwandtſchaft mit Odin: van Hamel, Kockfeſtſchrift 1928, 76 ff., namentlich 83. Utgardaloki verehrt: Saxo VIII 292. Utgardalokifahrt: Sydow ſ. o. Utgardaloki der verbannte Loki: Herrmann Saxo II 500.

Heimdall SE I 27. Die neun Mütter und die wunderbare Geburt: Kürzere Seherinnenrede 7 f., Hyndlalied 35, 37. Much, Islandforſchung I 63 ff. (Widder); = Mithras: Schröder, Kulturprobleme 107. Bildliche Darſtellungen: Olrik, Ragnarök 11 f.; Frieſen, Mogkfeſtſchrift 480, beides unſicher. Angeblich führt er da auch das Horn, vgl. Olrik, Gudeverden 393. Doch iſt die Deutung des Ausdrucks hljód Heimdallar Völuſpa 27 ganz unſicher, man dachte auch an Gehör oder an Lied. Heimdallshaug: de Vries 298. Opferblut ſeine Nahrung: Grønbech II 254 und 326. Ohlmarks, Heimdalls Horn und Odins Auge, Kopenhagen 1937, konnte nicht mehr benutzt werden.

Lodur: Sahlgren NB 6, 28. Lodur = Logathore: v. d. Leyen ZVVk. a. a. O. Hoenir: SE II 15. Krogman APhS 6, 310 ff. Heimdall enn heimskasti Sögubrot Fas I 292 f. Vidar ſ. o. — Skadi skír brúðr goða, ſtrahlende Götterbraut: Grimnirlied 4. Männlicher Name in Ortsbezeichnungen: Weſſén APhS 4, 113. Skadi nach Asgard SE II 1; v. d. Leyen, Das Märchen in den Götterſagen der Edda, Berlin 1899. Finniſche Göttin? McCulloch, Eddic 186.

5. Götterdreiheiten: Uſener, Rheiniſche Jahrbücher 58, 1, 161, 321. Ceres Liber Libera: Altheim II 89. Erklärung der Triadenbildung durch Uſener 358 ff. Saraſin, Helios und Keraunos, Innsbruck 1924, namentlich 168. Germaniſches Material wird ſo gut wie nicht beigebracht. Ter unus: Uſener 36. Wilamowitz über Zeus = die Götter II 114. Über germaniſchen „Henotheismus": de Vries II 144. Wodan, Ziu und Donar Ausflüſſe des einen Gottes: Neckel, Altgermaniſche Kultur, 1934, 181. Ähnlich ſchon Much, Himmelsgott 225. Thorkell und der deus universitatis: Saxo VIII 295. — Alphabet: os (Aſe) is himo (dem Rieſen) oboro: Müllenhoff und Scherer, Denkmäler [3] Nr. 5. Odin monotheiſtiſch geſehen SE I 3, 29 und 34; Ynglingenſaga 6. Asabragr: Skirnirlied 33. Heimdall als der Eine, der kommen wird: Kürzere Seherinnenrede 13 (Thule).

Namenverzeichnis [1]).

A

Abundantia 225
Abraham 120
Achilleus 130
Açvins 221
Adam 84
Adam v. Bremen 131, 137
Adonis 75, 208, 215, 219
Andhrimnir 80
Aegir 80, 96, 101 f., 131, 142, 226, 232
Ägypten 219
Äſchylus 10
Aelfric 208
Alabuandus 197
Alaeſiagen 97, 173, 240
Alagabiae 224
Alces 13, 26, **221**
Albruna 150
Aldaföður 243
Alemannen 144, 172
Alfaheim 95 f.
Alfen 95 ff., 142, 156, 225
Alfheim 80
Alföður 243
Alfrödull 115
Alkmene 124
Alvis 98
Alvislied (Alvíssmál) 60
Alp 91
Alſvidr 92
Der Alte vom Berg 49
Angantyr 158, 160
Angul 212
Angeln 9
Antichriſt 113
Aphrodite 75, 166, 223
Apollon 6, 15, 66, 121, 123, 137, 150, 178 f., 183, 195
Appian 128
Ares 59, 75, 123
Argos 207
Ari 44
Arier (—iſch) 9, 140, 162 f.
Arioviſt 75, 128
Artemis 7, 180
Arvakr 92
Aſathor 202
Aſen (Anſen, ansuz, áss) 3, 13 ff., 21 ff., 27 f., 30, 31, 32, 33, 34, 44 f., 50, 53 f., 56 f., 60, 62, 64, 65, 67, 71, 72, 76, 77, 79, 81, 83, 87, 94, 98, 102, 109, 110 f., 118, 119 f., 126, 130, 132, 134, 150, 156, 159, 172, 175, 177, 182, 186 f., 190, 193 ff., 210, 215, 217, 221, 225, 234 ff., 240, 242 ff.
Asgard 38, 62, 81, 88, 104, 110, 132, 171, 238
Aſien 44, 107
Athen 25, 180, 190
Athena 6, 121, 140, 190
Audumbla 6, 84, 88
Auguſtin 137
Aun 139
Aurgelmir 100
Aurkonung 235
Aurvandil 93 f. (Earendel, Orendel)
Auſtri 98

B

Babylon(iſch) 129, 152
Baduhenna 20
Baeldeg 218
Baldr 17, 26 f., 31, 38, 56 ff., 61, 63, 67, 72, 73, 74, 79, 113 ff., 124, 131, 134, 156, 167 f., 172, 176 f., 208 f., 210, 213, 217 ff., 229, 231, 236 f.
Baldrs Träume (Baldrs Draumar) 74, 150
Bandadrápa 54
Bard (Snaefellsáss) 133
Bataver 24, 144
Bayern (riſch) 25
Bede 173
Beli 104, 112, 214
Bellona 238
Berchten 51
Bergelmir 100
Biföſt 64, 93
Bjarki 46, 168
Bjarkilied 142, 154
Björt 51
Blainn 98
Blåkulla 209
Bohuslän 22
Bölverk 183
Bous 220
Bor 85 ff., 103, 239
Bragi (Dichter) 37 f., 57, 107, 110, 131
Bragi (Gott) 56 f., 71, 131 f.
Bragi (Odinsname) 243
Breidablik 79
Breithut 49
Brimir 98
Briſingenſchmuck 94, 99, 112, 223

[1]) Das Namenverzeichnis enthält die Namen und Beinamen von Perſonen (wirklichen, geglaubten und erdachten), Örtlichkeiten, Tieren, Gegenſtänden, Literaturwerken. Das Sachverzeichnis iſt ſo geordnet, daß das erſte Nomen die alphabetiſche Einreihung beſtimmt (H e i l i g e Hochzeit). — Beim Regiſter hat mich mein Sohn unterſtützt.

Britannien (brit. Inſeln) 24, 28, 32
Brunhilde 127
Bruni 125
Buri 85
Burkart von Worms 51, 224
Brynhilds Helfahrt (Eddalied) 127
Byzanz 44 f.

C

Cäſar 4, 83, 135, 174, 188
Ceres 207, 240
Caturik 204
Charon 7, 182
Chatten 137
Cherusker 24, 147, 196
Chlodwig 83
Chriſtus 33, 44, 200, 218 ff.
Cimbern 147

D

Dänemark (Däne, däniſch) 30, 40, 49, 61, 148, 174, 206, 212 f., 215 f.
Dag 127
Dan 212
Delling 72, 232
Delphi 23, 149
Demeter 22, 25, 186, 190, 207
Deutſchland 27, 49, 224
Dhiſanas 91
Diespiter (Dius) 15
Dietrich von Bern 51, 199
Diomedes 140
Dionyſos 5, 15, 23, 25, 62, 149, 178 f., 184, 186 ff., 191
Dioſkuren 221
Diſen 20, 97 f., 142, 156, 246
Dodona 23, 28, 91, 196
Donar (Thor, Thunraz) 15 f., 20, 24, 27, 31, 32, 34, 38 ff., 42 f., 49 f., 56, 59, 64, 66, 69, 70, 71, 72, 78, 79, 93, 98 f., 101, 103 ff., 112, 114, 116 f., 122 f., 126, 130, 131 f., 134, 137, 138, 140, 145 ff., 165, 172, 176 f., **193** ff., 203, 205, 213, 217, 223, 228, 231, 235, 239 f., 241 f., 245
Donau 44
Donnersberg 24
Drachenhortlied 120, (Reginslied) 234
Draupnir 64
Dublin 196, 198

E

Edda (ältere, Liederedda) 4, 6, 14, 15, 21, 28, 33 ff., 37, 41 ff., 51, 55, 57, 60, 63, 72 f., 76 f., 84 f., 90, 104, 116, 118, 122, 127 ff., 136, 148, 150, 156 f., 159, 161, 164, 173 f., 190 f., 210 f., 217, 225, 227 f., 241, 243, 245
Jüngere Edda (Proſaedda des Snorri) 35, 39, 45, 56 f., 59 f., 64 ff., 74, 81, 101, 111, 118, 138, 239, 244
Eggther 88
Egil 66, 71, 81, 86, 102, 141, 154, 172, 222
Eichendorff 10
Eilif 38
Einherier 80, 107, 111, 113, 127, 222
Eir 139
Eirik (König v. Schweden) 126, 131, 138
Eirik (König von Norwegen) 108, 127
Eiriksmal 114, 127, 129, 154, 219
Elbe 66
Eldhrimnir 80
Eleatenland 175
Eleuſis 185
Elivagar 100
Elyſium 129
England 29, 50, 95 f., 123, 131, 139, 165, 190, 212 f., 218
Erechthonios 117
Erke 135
Erminonen 26
Erp 158
Erthu? 211
Eſus 180, 197
Etiones 89
Euhemeros 43
Eva 84

F

Fafner 125, 156
Fellin 213
Fenriswolf 63, 100, 111, 229, 233
Fenſalir 207
Fimbulwinter 115
Fimmelene 173
Finnland 206, 217, 227, 238
Fjallir 88
Fjölnir 191
Fjölſvinnslied 139
Fjörgyn 196, 202
Folkwang 80
Fornjot 101
Foſite (Forſeti) 31, 56 f., 68, 80, 138, 143, 162, 172, **220** f.
Foſiteland (Helgoland?) 175
Franken 24, 29, 44 f., 172
Fráridr 182
Frau Gaue 50
Frau Holle, die Holden 51, 224
Freki 179
Frey 17, 21 f., 26, 30, 32, 42, 56, 64, 66, 67, 70, 72, 78, 79, 80, 96, 98, 103 ff., 111 f., 123, 131, 134, 137, 138, 140, 146, 165, 171 f., 176 f., 198, 206, 210, **211** ff., 218, 222, 235, 239, 245
Freyja 17, 21, 32, 50, 57 ff., 70, 75, 77, 78, 79, 80, 103 f., 122, 127, 138, 139, 142, 165 f., 169, 198, 210, **221** ff., 235, 240
Fricco 166, 215, 240, 241
Frid 59

Fridthjofssaga 218
Friesen 29
Frigeracker 206
Frija (Frea, Frigg, Fricke) 16, 25, 35, 47, 50 f., 57, 62, 65, 67, 70, 72 ff., 99, 128, 139, 165, 169, **206** ff., 221, 225, 229, 240
Frodi 215 f.
Fronecker 27
Fünen 28, 45
Fulla 57, 138, 215

G

Gabriel 107
Gäa 70
Gallien 187, 192, 196
Gapt (Gaut) 27, 32, 49
Garm 110 ff.
Garmangabis 224
Gauten 27
Gefjon 37, 40, 105, 169, 197, 207, 224
Gefn 221, 224
Geirröd 38, 59, 100 ff., 121, 169
Gerd 42, 66, 100, 105, 112
Geri 179
Geſtumblindi 121, 125
Gimli 82
Ginungagap 83
Gjölp 105
Gladheim 80 f.
Glaſtheim 80 f.
Gnipahöhle 110
Godesberg (Wudinsberg) 24
Godheim 66, 81
Gorm 231
Gosforthkreuz 145
Goten 27 f., 157 f.
Gotland 200
Grani (Odin) 130
Graubartslied (Hárbarðsljóð) 42, 75, 116, 164, 199
Griechen (land) (Hellenen, Hellas) 3, 5 f., 9, 13, 19, 23 f., 35, 37, 44, 56, 59 ff., 72, 83 f., 93, 103, 123, 125, 127 f., 133, 147 ff., 152 f., 159 ff., 168, 175ff., 178f., 184f., 187, 194, 202, 204, 207, 219, 239 f., 242 f.
Jakob Grimm 167, 192, 195, 237
Grimnirlied (Grimnismál) 41, 56, 72, 79, 88, 92, 107, 118, 121, 128 f., 149, 169, 172, 217
Gudbrand 144
Gudmund (Götze) 13
Gullinbursti 64
Gullinkambi 88
Gullveig 77, 165, 221
Gungnir 183
Gunnlaugssaga 138
Gunnlöd 105, 164
Gwydion 178, 180
Gylfi 45

H

Hackelberend 49
Hades 71
Hadding 121, 125
Hadrianswall 173
Härnevi 222
Haewa 138
Hakon Jarl 136, 139 f., 144
Halfdan Bjargramm 123, 125
Halfdan der Schwarze 133
Hallfred 72, 137, 142
Hallinskiði 233
Hamdir 158, 160
Hár 81, 239 ff., 281
Harald Kampfzahn 121, 125 f.
Harald Schönhaar 75, 141
Haraldlied 59
Hárbarð (Odin) 103
Harier 188
Harimella 20
Harlungen 221
Hartungen 221
Hauſtlöng 71, 228 f.
Hebe 131
Hedemarken 236
Heidr 165, 222
Heidrek 121, 125
Heidrun 80
Heimdall 14, 56 ff., 66, 68, 79, 108, 110, 112, 122, 171, 177, 225, **232** ff., 245
Heimdallargaldr 232
Heimdallshaug 234
Hekate 23, 178 ff., 184, 187 f.
Hel (Halja) 60, 74, 89 f., 92, 130, 155, 229, 231
Helgi 127, 129
I. Helgilied 157, 159
II. Helgilied 127, 154
Hengeſt 29, 123, 190
Hephäſt 60
Hera 5, 152, 207, 209
Hercules 15, 18, 131 f., 197 f., 200, 221
— (germ. Gott) 32, 105, 196, 198, 239
Hermes 6, 23, 38, 66, 120, 123, 178 f., 183 ff., 192, 226, 230, 242
Hermod 114, 128, 131 f., 209
Hermunduren 137
Heruler 119
Heſiod 72, 149, 163, 239
Heſſen 24
Hildebrand 158, 160
Hjörleif 147
Hlidſkjalf 81
Hludana (Hlodyn) 19, 31, 51, 57, 224
Hoddmimir 115
Höd 56, 74, 113, 126, 167, 204, 219 f., **237**
Hoenir 59, 78, 113 f., 120, 156, 225, 234, **235** f., 239, 242
Hörn 221 f., 239
Holſtein 49
Homer 9, 21, 53, 60, 67 f., 75, 117, 120, 126, 140, 149, 152, 162
Horſa 29, 123, 190, 239
Hraeſvelg 101, 110
Hrafnkel 140 f.
Hrimfari 92
Hrolf Kraki 46, 121 f., 125, 155
Hroptatyr (Odin) 63
Hrungnir 38 f., 101 ff.

Hrym 110
Hugin 179
Hunding 129
Hunnenſchlachtlied 158
Hymir 90, 103 f.
Hymirlied (Hymiskviða) 42, 90, 104, 117
Hyndla 100
Hyndlalied (Hyndluljód) 128, 165, 223
Hyrrokin 100

I

Idafeld 113
Idiſen 97
Idiſtaviſo 91
Idun 38 ff., 57, 59, 61, 68 f., 104, 131, 197
Ilias 152
Inder (-iſch) 3, 60, 83 f., 107, 128, 152, 162, 178 f., 195 f., 204, 237, 241
Indogermanen (-iſch) 6, 14, 35, 55, 70, 162, 178, 180, 187, 195 f., 140, 203, 242
Indra 15, 105, 178, 195 f.
Ing (Ingvaz, Yngvi) 26, 29, 30, 85, 117, 210, **212 ff.**
Ingolf 147
Ingväonen 26, 29, 123, 212 f.
Ingwine 213
Iphigenie 147
Irland 44, 198
Irmin 26
Irpa 98, 119, 126, 136, 139 f., 239 f.
Iſaak 147
Iſis 223
Iſis (ſuebiſche Göttin) 19, 25 f.
Island (-ländiſch) 3, 14, 22, 30, 32, 35 f., 43 ff., 54, 73, 94, 105 f., 117, 121 ff., 130, 137, 144 f., 150 f., 161, 164, 172, 198, 201 f., 214, 221
Iſtväonen 26
Iſchtar 219, 223

Jafnhar 239, 241
Jahve 168
Jörd 70, 72
Jörmunrek 158
Jolnir 191
Jomsvikinger 119
Jordanes 13, 20
Juden 82
Jütland 28
Juno 207
Jupiter 15, 27? 55, 195, 242
Jupiter (germ. Gott) 27, 134

K

Karl 49
Karl der Große 90
Karlswagen 94
Kaſtor 12, 221
Kaukaſus 40, 108
Kelten (-iſch) 3, 6, 8, 18, 20, 23, 40, 44, 61, 70, 82, 93, 106, 116, 120, 125, 128 f., 138, 152, 168, 180, 185 ff., 189, 196 f., 204, 214, 226, 231 f., 241
Keraunios 242
Kleinaſien 242
Klingsor 81
Kreta 43
Kwaſir 78
Kybele 223

L

Langobarden 27, 35, 36, 44, 65, 67, 72, 119, 183, 190
Lappen 49, 137, 189
Lateiner (-iſch) 8, 70
Laxdoelaſaga 155
Leiknir 105
Lejre 168
Leto 168
Liber 240
Libera 240
Lif 115
Lifthraſir 115
Litauen 196
Loddfafair 124
Lodkona 234
Lodur 120, 225 f., **234 ff.**, 239, 242
Logathore 226, 235, 239
Logau 10
Logi 101, 226
Loki 38 ff., 56 f., 59, 60, 63, 64, 66, 71, 73, 75, 92, 94, 101, 103 ff., 107, 110, 112 f., 120, 165, 177, 189, 219, **225 ff.**, 233 ff., 237 ff., 242
Lokis Zankreden (Lokasenna) 42, 132, 164 f., 223, 228 f.
Lug 226

M

Mälarſee 224
Magni 66, 72, 114
Managarmr 111
Mannaheim 81
Mannus 26, 84 f., 117, 239 f.
Manu 84
Mardöll 221
Mars (römiſch Gott) 46, (kelt. Gott) 204
Mars (germ. Gott) 18, 20, 26 f., 32, 97, 239
Mars Thingſus 24, 162, 173, 240
Matres, Matronae 20, 239 f.
Mercurius (germ. Gott) 27, 32, 120, (viator, rex) 187, 239, 243
Mercur(ius) (röm. Gott) 18, 23, 46, 179 f., 186, 188, kelt. Gott 180
Merſeburger Zauberſprüche 57, 74
Midgard 86 ff., 118
Midgardſchlange 38, 59, 97, 110, 112, 196, 229
Mimir 78, 108, 110, 189, 235
Mithotin 78 f.
Mithras 78, 233
Mitteldeutſchland 25
Mjöllnir 197, 200
Modi 72, 119
Moiren 156, 159

Munin 179
Muſpellheim 90
Muſpellſöhne 110 f.
Muſpilli 106, 111

N

Naglfar 110 f.
Naharvalen 26, 167, 221
Nanna 73 f., 124
Nehalennia 19, 25 f., 224
Nerthus (Njörd) 17, 21, 23, 29 f., 31 ff., 55, 70 f., 72, 73, 78, 79, 105, 111, 122, 137, 138, 144, 162, 166 f., 172, 175, 205, 207, 210 ff., 218, 222, 225, 235, 238 ff., 245
Nibelungenlied 155
Nidhögg 109 f.
Niederdeutſchland 24
Niflheim (Nebelheim) 90, 106
Niobe 168
Njardarlög 205
Noatun 79
Nordendorfer Spange 200 226, 235, 239
Nordgermanen 28, 31, 36
Nordri 98
Nordſee(inſeln) 25
Nornen 20, 97, 156 ff., 240
Norwegen (iſch) 3, 30, 36 f., 44, 76, 96, 122, 136, 142, 194, 198, 206, 210, 218 f., 221, 223, 227, 235, 238 f., 244
Nott 72

O

Od 55, 75, 166, 191
Odenſe 45
Odrörir 104
Odyſſee 59, 117, 168
Öndurdis 238
Örvarodd 142
Öſtergötland 22
Ofnir 183
Olaf der Heilige 46
Olaf Holzfäller (Trételgja) 170, 191
Olaf Pfau 145
Olaf Tryggvaſohn 45 f., 142 ff.
Olymp(ier) 15, 18, 79, 94, 162, 171, 177, 179, 217, 240
Omi 243
Onar 72
Orion 3 f., 120
Orpheus 219
Oſkopnir 111
Oslo 218, 236
Oſtgermanen 27 f., 29, 167
Oſtſee(inſeln) 30, 175, 211
Ottar 128, 165, 222

P

Pan 43
Parzen 151, 156, 159
Paulus Diakonus 44
Perkunas 196
Perſephoneia 186, 238
Perſer 107, 168
Pfalz 24 f.
Pindar 130
Pollux 13, 221
Poſeidon 7, 71
Praxiteles 6
Priap 166, 214
Procillus 174
Prokop 27
Prometheus 40, 108, 226 f., 229
Puſan 178
Pythia 149, 151, 179
Python 195

R

Radagais 137
Ratbod 46 (143)
Ran 142, 155
Raptus 221
Ratatöſkr 109
Raus 221
Rhein(mündung) 24, 27, 187, 204, 239
Rig 119, 124, 245
Rigsþula 122, 124, 232
Rimbert (Leben Ansgers) 131
Römer 15, 21, 25, 29, 44, 56 f., 116, 120, 123, 128, 149 f., 152, 174, 180, 182, 187, 194, 198, 203 f., 211. 218, 223, 225, 240
Röſkva 131
Rom 150, 207, 221
Rudra 178 f.

S

Sachſen 28 f., 90, 205
Saehrminir 80
Saga 80, 207
Sandraudiga 224
Saxnot 205, 239
Saxo (Dänengeſchichte) 35, 43 ff., 64, 73 ff., 78, 102, 123 f., 125 f., 151, 156, 164 f., 178, 214 f., 217, 231, 244
Schleswig-Holſtein 26
Schonen 206
Schweden 10, 17, 22, 28, 30, 33, 49, 95, 122, 124, 133, 137, 139, 144, 149, 175, 195, 206, 214, 216 f., 224, 227, 238
Seeland 23, 28, 224
Der Seherin Geſicht (Weisſagung, Seherinnenrede, Völuſpá) 42, 56, 62, 66, 68 f., 74, 76 ff., 82 f., 86 ff. 91, 98, 107, 109 ff., 118, 122, 130, 150, 159, 164, 191, 220, 236, 244
jüngere (kurze) Seherinnenrede (Hyndluljód) 56, 110, 113 f., 232 f., 236, 244
Semiten 107, 163
Semnonen 18, 22 f., 29, 65, 117, 119, 136, 143, 188, 196, 205
Sibyllen 179
Sif 71, 198
Sigmund 121, 125 f.
Sigrdrifalied 118
Sigurd 121 f., 125, 156
Silvanus 196
Sinfjötli 121
Sinthgunt 57
Skadi 57, 73, 78, 98, 105, 167, 217, 225, 237 f
Skandinavien (iſch) 6, 23

28 f., 37, 44, 50, 94, 137, 191, 211 f., 239
Skidbladnir 64
Skidi 130
Skinfari 92
Skirnir 103
Skirnirlied (Skirnisför) 42, 67, 89, 101, 214, 245
Skrymir 104
Skuld 157, 159
Skythien 44, 204
Slave (-isch) 3, 8, 60, 196, 241
Sleipnir 7, 47, 230
Snorri Sturluson 35, 39, 44, 51, 60, 62, 64, 72, 76, 81, 86, 90, 92 ff., 100, 102, 103, 110 ff., 138, 164, 172, 178, 217 f., 244
Sjöfn 138
Söhneverluſt (Sonatorrek) 154
Sörli 158
Sol 57
Sparta(niſch) 4, 25
Sprüche des Hohen (Hávamál) 124, 164
Starkad 105, 121, 127, 130
Sturzbäche (Sökkvabekkr) 80, 207
Styrbjörn 126, 138
Sudri 98
Surt 110 ff., 231
Suttung 102 f.
Svafnir 183
Sweben (Schwaben) 18, 24, 26 f.
Syn 173, 222
Tacitus (Germania) 3, 18 ff., 22, 24 ff., 28, 30 ff., 51, 70, 75, 83 ff., 89, 91, 105, 117, 119, 136 f., 143 f., 147, 161, 167, 169, 174, f., 187 f., 193, 198, 210 f., 221, 236, 239, 244

T

Tanaros (Taranis) 197
Tanfana 224
Tantalus 168
Thanatos 184
Theſſalien 67
Thialfi 104, 131
Thiazi 38, 80, 93, 101, 103 ff., 234, 238
Thiaziaugen 93
Thiodhrörir 63
Thjodolf 38
Thord 119
Thorgeir 172
Thorgerd (Helgabrud) 98, 119, 126, 136, 139 f., 239 f.
Thorkarl (Tordegud, Tordegubbe, Horagallus) 49
Thorkell (Saxo VIII) 244
Thorkell (Vigaglumsſaga) 137
Thorolf 140 f., 143 f.
Thorſpitze 143
Thorſtein 141
Thorwald 119
Thrakien 149, 188
Thridi 239, 241
Thrivaldi 105
Thrudvang 79
Thrym 100 f., 103
Thrymheim 80
Thrymlied (þrymskvida) 42, 104, 171
Timäus 175
Tir (Sternbild) 94
Titanen 103
Tjängvide, Stein von — 7, 47
Trojaner 44
Trondheim 30, 142, 145, 234, 238
Trundholm 11 (ſ. Sonnenwagen) 83
Türken 44
Tuiſto 33, 84 f., 167
Tveggi 191, 230
Tysnesö 205

U

Uhland 71
Ulefoß 105
Ull (Wulthus, Ollerus, Ullin) 17, 28, 30, 31, 32, 40, 47, 55 ff., 71, 78, 79, 98, 138, 166, 202 f., 206, 210 f., 123, **216** f., 222, 238 ff., 245
Ullevi 222
Uppland 214
Uppſala 23, 30, 45, 90, 146, 166, 210, 213 ff., 217, 240, 242
Urdbrunnen 81, 113, 159
Utgard 88, 231
Utgardaloki 104, 199, 231

V

Vafthrudnir 102, 104, 115
Vafthrudnirlied 10, 208
vagna rúni 191
Vali 56, 66, 68, 74, 114, **220** f., 237
Vanen 17 ff., 21 ff., 25 ff., 28 ff., 32 f., 54, 57, ff., 60, 65, 70 f., 72, 77, 85, 88, 96 ff., 118, 122, 133, 140, 165, 168, 175, 182, 186 ff., 190 f., 201 f., 205 f., 208 f., **210** ff., 225, 235, 240, 243
Var 173
Vata 178
Vazdoelaſaga 148 (244)
Vé 71, 239, 241
Veda 162
Veleda 150
Vendelhelm 145
Venus (Stern) 94 (Göttin) 207 f.
Veor 200
Verdandi 157, 159
Vergodenteil 50
Veſtri 98
Vidar 56 f., 68, 113 f., **236** f.
Vidrir 142
Vigaglumsſaga 137
Vigrid 111
Vili 71, 239, 241
Vingthor 200
Vita Villehadi 174
Völſi 3
Vrindr (Rinda) 105, 124 164, 167
Vronloo 27

W

Wagner, Richard 73, 93, 108
Walaſkjalf 81
Walcheren 26
Walgrind 80
Walhall 48, 74, 76, 80 f., 98, 103, 107, 127 ff., 132, 154, 182 f., 190, 222
Walküren 20, 97, 108, 127, 129, 157, 222
Weſtfalen 49
Weſtgotland 206
Weſtnordiſch 53
Widukind 131
Willibrord 46, 175
Winfrid 142
Wingolf 81
Winiler 207
Wodan (Odin) 7, 10, 15 f., 18, 20, 22 f., 24 f., 27 f., 31, 32, 34, 35, 41 ff., 53, 55 f., 61, 62, 63, 64, 65, 66 ff., 67, 68 ff., 74 ff., 77, ff., 86 f., 91 ff., 94, 96, 102, 105, 107 f., 110 f., 113 ff., 122 ff., 129, 131, 134, 135, 137, 138, 139, 141, 142, 145, 149 ff., 154 f., 159, 164 ff., 172, 176 f., **178** ff., 199 f., 202 ff., 206, 208 f., 213 f., 217 f., 220, 222 f., 228 ff., 234 ff., 238 ff.
Wode 48, 56
Wälſungen 121
Wolthuthewar 28, 216
Woenjäger, Wohljäger 49
Wulfſtan 46
Wurd (Urdr) 157, 159

Y

Yama 84
Ydalir 79
Yggdraſil 81, 91, 107, 172, 175
Ymir 60, 84 ff., 90, 98, 100, 118
Ynglingenſaga (Snorri) 44, 46, 62, 65, 73, 77, 79, 81, 111, 139, 244
Ynglinge 4, 26, 79, 123, 139, 213, 215

3

Zeus 6, 15, 20, 23, 25, 29, 43, 67, 71, 79, 91, 103, 107, 120, 123 f., 149, 152, 159, 166, 169, 178, 182, 185, 190, 194, 196, 203, 205, 233 (Ammon 242 f.)
Ziu (Ty, Teiwaz) 15, 18, 22, 24, 29, 31, 32, 40, 53, 55 f., 59, 62, 71, 78, 80, 100, 107 f., 112, 135, 137 f., 166, 168, 172 f., 177, 188, 193, **202** ff., 208, 213, 237, 242, 245
Ziesburg (Augsburg) 24
Zivvari 24
Zoroaſter 163

Sachverzeichnis.

A

Abhängigkeit 151
Abſchwörungsformel 239
Abſetzung (Odins) 77
Abſplitterung ſ. Spaltung
Abweſenheit (Odins, Ods) 78, 223
Ackeralte 191
Ackeralter 49
Ackerdämon 51
Ackerbaureligion ſ. Fruchtbarkeitsreligion
Ackerkulte 12, 22, 30
Adler (Geſtalt des Gottes) 230
Aegisdrekka 102
Ahnen(götter) 3, 13, 96, 143
Alfengeſchoß 96
Alfenopfer (álfablót) 96 ff.
alfödur 243
Allgegenwart 62
Allmacht 41, 62
inn allmátki áss 41, 245
Allvater 55, 243
Allwiſſenheit 62
Alphabet (Runen) 245
Altar 30
Die „Alte" 209
Der Alte vom Berg (Odin) 183
Altertum 67, 72, 117, 126, 156, 162, 171, 226
Amulette 138, 145
Das ganz Andere 5 f.
Angang 149
Antike ſ. Altertum
Äpfel, lebensſpendende 38, 61
ár ok friðr (Gedeihen und Friede) 133, 137
Ärge 167, 230
ásabragr 245
Aſengeſchoß 96
ástvinr 201
auðna (Schickſal) 155 f.
Auferſtehung der Toten 109
Aufführungen, kultiſche ſ. Kultſpiele
Auge Odins 108, 189
Außerſichſein ſ. Ekſtaſe
Axt 10, 194
Axtgott 205

B

Baldrtempel 218
Bauer(nmaske Odins) 125, 155
Bauerngott(heit) 198, 214, 224
Baum (verehrt) 2, 3, 8, 19, 34, 91, 134, 149, 166, 196
Baum des Lebens 91
Baumeiſter, rieſiſcher 100f., 103
Baumgott 196
Beil 194
Bekehrung 23
Berg (verehrt) 2, 3, 6, 9, 30, 149
Berſerker 199
Beſchützer (der Menſchheit, Thor) 201
Beſchwörung 33 f.
Betrüger 227 f.
Blindheit (des Gottes) 167, 204, 237
Blitz 194 f., 198
Blutsbrüderſchaft 229
Böcke, Bockgeſpann (Thors) 64, 145 f., 194
bönd 54
Der (Das) Böſe 163 f., 229
bragafull 132, 245
Brettſpiel der Götter 69
Bronzebildchen 145
Bronzeplaketten 148
Bronzezeit 12, 18, 34, 107, 188, 210, 224
Burgbau 104

C

Chaos 83, 87
Chriſt(lich), Chriſtentum 34, 40 ff., 47, 63, 72, 75, 82, 120, 130, 134, 136, 148, 158 f., 174, 200, 208, 237, 244
Chriſtengott 63, 76, 115, 243 f.

D

Dämon(iſch) 5 ff., 17 ff., 23, 43 ff., 60, 90, 94, 105, 127, 180, 182, 184, 209, 225, 227, 229, 232 f.
Dämoniſierung 47 f.
diar 55
Dichtertrank 39, 99, 104, 230
Dichtkunſt (Odin) 16, 118, 141, 144, 181, 193
Dieb 230
Ding 172 f.
Ding der Götter 76, 110
Dingfeld 174
Dingstag 173, 175
Diſending 98
Diſenheiligtum (disevi) 98
Diſenopfer (disablót) 97
Diſenſaal 98
Donnergott, Donnerer 9, 15 f., 23, 51, 56, 98 f., 102, 104 f., 110 f., 134, 137, 194 ff., 242
Donnerkeil 146
Doppelſpiel (Odins) 126

Dreiheiten (Triaden, Dreiergruppen) 19, 156
Dreimaliges Erscheinen 122
dróttin (truhtin) 55
Dunkelalfen (Dökkálfar) 95

E

Eber 6, 64, 223
Ebereſche 196
Ehe zwiſchen Gott und Menſch 124
Ehen (geweiht) 200
Ehrfurcht 136
Eibe 217
Eiche (Eichler, Eichengott) 91, 196
Eid 176, 245
Eid auf Ulls Ring 217
Einäugigkeit (des Gottes) 121, 183
Einhändiger Gott 204
Einſturz des Himmels 106
Ekſtaſe 149, 179, 183 ff., 187
Elfenſchuß (= Hexenſchuß) 95
Elskugras 208
Endiger 226, 232
Entgötterung 39, 43 ff.
Entrückung 148, 156
Epiphanie 119, 146, 149
Erde (kultiſch) 10, 83, 86, 195
Erdgottheit, -göttin 11 f., 29 f., 139, 166, 206, 224
Erdmutter, große 167
Erdbeben 70, 104
Erdentſtammte Menſchen 117, 205
Erhängen 147, 170
Der Erlöſer 218 f.
Erſchaffung der Erde 87
Erſchaffung des Menſchen 84, 117, 234 f.
Erſcheinung der Götter (d. i. Ausſehen) 58 ff.
Ertag (Dienstag) 25
Ertränken 147
Erzählllied 36
Eſche und Ulme 117
Eſſer (Gott als —) 195 f.
Euhemerismus 43 ff., 111
Eusebeia 143 ff., 146 ff., 163, 169
Ewige Jugend 61

F

Fährmann (Odin) 122
Falkengewand 103
Familienleben der Götter 70 ff., 76
Faſtnachtsbräuche 22, 216
Fatalismen 152, 158, 160
Fatum 152
Feigheit 170
„feig" 155
Feldkult (-gottheit, -dämonen) 27, 48, 98, 186
Felszeichnungen 10 ff., 17, 22, 25, 146, 211
Feſſelkult 136, 205
Fetiſch, Fetiſchismus 2, 5 f., 8, 13, 55, 134
Feuer, Untergang der Welt im — 106
Feuerdämon (-gott, -rieſe) 101, 112, 226 f.
Feuerſtätte (verehrt) 2
Fimbulthuer 186, 189
Fiſchneß 227
Fluggewand 103, 223
Flurſegen 135
Flußgott 19
Flut, große 86, 100
folkvaldi 213
Frau (Rolle im rel. Leben) 150
Freiheit 151, 163
Der ſtarke Freund 140 f., 162, 176, 201
Freyprieſterinnen 214
Freyſtandbilder 46
Freyſtempel 137
Frieden im Heiligtum 63, 143, 174 f., 215
Friedensgott 213
Friedensſchluß zwiſchen den Göttern 77 f.
Frijatag (Freitag) 25, 221
frô 55
Frodifrieden 215
Frömmigkeit 134 ff., 142 f., 147
Froſt (Weltende durch —) 107
Fruchtbarkeitsgott 14 f., 19, 25, 27, 34, 40, 55, 61, 67, 71, 96 f., 112, 114, 181 f., 191, 197 ff., 200, 207 ff., 210, 213, 216, 219 ff., 230 f.
Früchte (Wachstumsſymbol) 224
Fruchtbarkeitsreligion (Akkerbau-) 22, 52, 71, 187, 243
Fruchtbarkeitszauber 145
Frühreife der Götter 66
Furcht (religiös) 1, 4
Fußſpuren (religiös) 11
Fußverrenkung 135
fulltrúi 140, 164, 183, 222

G

gambartein 63
Gebet 33, 137, 139, 146
Geburtshelferinnen 138, 156, 206 f., 223
Gedeihen, Götter des — 138
Der gefeſſelte Unhold 231
Gefolgſchaftsſkald ſ. Skald
Gehängte 42, 189
Geheimbund 48
Geheimnis (das Odin dem toten Baldr ins Ohr flüſterte) 220
Gehör Heimdalls 108
Gelächter, homeriſches 68
Gemeingermaniſche Götter 24
Gemeinindogermaniſche Gottheiten 195
Gerechtigkeit 162
Gerichtsbaum 172
Gerichtsgott 24, 205
Geſchlechtsvertauſchung 26, 215, 237
Geſchlechtsverkehr von Gott und Prieſter 215
Geſchwiſterehe 165
Geſchwiſterpaar 221
Geſtaltentauſch 125
Geſtirne (Sternbild) 4, 40, 94

Getreidefeld 214
Geſpenſt 188
Gewitter 4, 9, 70 f., 195 f.
Gewitterbeile 10
Gewittergott 70, 104, 193, 199
ginnregin 83
Glaubensindividualismus 141
Glaubenswende 68
Glücksgöttin 32
Goldene Tafeln 68
Goldenes Zeitalter 68, 76, 113, 159
„Gott" 54
Der Gott auf Erden 119 ff., 125
Götter(ſtand)bilder 11, 40, 46, 61, 134, 141 ff., 144 f., 148, 201, 241
Götterdarſtellung 145
Götterdichtung 17 f., **33** ff., 66, 76, 99, 103, 114 f., 130, 145
Götterdreiheit 117, **239** ff.
Götterende 106 ff.
Göttergruppen 239
Götterhalle 80
Götterhymne 33
Götter im Kampf 119, 126
Götterkrieg 17, 22, 77, 235
Götterlieder(poeſie) ſ. Götterdichtung
Göttermutter 73
Göttermythen 36
Götternahrung 61
Götternamen 55
Götterreich 65, 79, 103
Götterroſſe 67
Götterſtaat 76 ff.
Götterwohnungen 79 f.
Das Göttliche 1, 2, 132
Gottesbegriff, germaniſcher 134
Gottesdienſt 34, 36, 38, 146 f., 166, 175
Gotteserlebnis 116
Gottesfeindſchaft 141
Gottesfrieden 175
Gotteshäuſer 144
Gottesidee 244
Gotteslaſterung 141 f., 148
Gottesurteil 174
Gottvertrauen 139
„Des Gottes voll" 151
Götze 3; 13 f., 16, 134, 146, 221
Grabhügel 125
griðastaðr 175

H

Heilige Hochzeit (*ἱερὸς γάμος*) 10, 70 f., 167, 191, 207, 209, 211, 214, 221, 240
Heiligkeit der Götter 60, 163
Heiligtum 69
Heilkraft, Göttin der — 138
Heimdalls Haupt 233
Heinzelmännchen 95
Heirat der Götter 70
Heldenlied (-dichtung, -ſage) 36, 65, 121, 129, 133, 153 f., 157, 160, 176
Helfahrt 209
Helfer (Gott als —) 102
Herrenglaube (kult) 133 f.
Heros 132 ff.
Herr, Herrlichkeit (Götterbezeichnung) 17, 30, 32, 55, 61, 72, 208
Herrſcherkult 215
Herr des Alls (regnator omnium deus) 18, 23, 65, 119, 244
Hexe 42, 106, 165, 223 f.
Himmel 2, 4, 8 f., 59, 66
Himmelsbraut 207
Himmelsgott 11 f., 16, 19, 23, 27, 31 f., 34, 40, 49, 65, 92, 107, 111 f., 123, 128, 166, 178, 190 f., 194 ff., 203 ff., 216, 230, 244 f.
Himmelsfenſter 65 ff., 69, 81
Himmelshalle 243
Himmelsreligion ſ. Hochreligion
Himmliſches Jeruſalem 82
Hochreligion 7 f., 24, 32, 47, 246
Hochſitz 3, 13
Hof- und Geſellſchaftsdichtung 122
Hofſänger 27
Hain (kultiſch) 19, 24, 117, 119, 134, 136, 143, 148, 175
Halle des Hohen (Háva höll) 77, 124 f.
Halm, letzter des Ackers 50
Hammer (kultiſch) ſ. a. Mjöllnir 10, 38, 51, 69 99, 103 ff., 194, 197, 200
Hammersheimholung 103
Hammerzeichen 138
Hände, große und erhobene 11
Hängegottheit 180, 182, 188
hapt 54
Hausgottheit (-kult) 19 f., 27, 98, 142
Hausgeiſter 4, 49
Hochverrat 176
Hoher Herrſcher 188, 192
Holzidole 145, 221
Heimdalls Horn 233 f.
Hörner, goldene (n. Gallahus) 145
Hund 224
Hündin 142
Hut (Wodans) 121, 126, 178, 183
Hybris 168

I

illr (böſe) 60
Ingrune 212
iriſche Einflüſſe 101
Irminſul 90
Jagd der Götter 67, 69
Jahreszeitenfabel 191
Jahreszeitengott 78, 219
Jahreszeitenſpiele ſ. Kultſpiele
Jenſeits 5, 53 ff., 149
Jenſeitsſtrafen 172
Jöten 102
Julzeit 216

K

Kampfreizer (Odin) 125 f.
Karneval 34
Katzen 223
Kaufleute, Gott der — 180
keilförmige Schlachtordnung 125
Keule 10, 198
Kinder der Götter 70
Kirchenlied 33
Kleinode 64, 168
Kobold 3, 49, 225, 227
Knecht 31, 140
König verehrt 4
König geopfert 147
Königsgeschichten, norwegische 43
Königstammbaum 123, 212
Kornwesen 50, 191
Kraft 50, 63, 136 f.
Krankheiten 135, 137
Kreuz 200
Kreuzschlagen 138
Kriegeradel 123, 140, 142, 162
Kriegergott 213
Kriegerparadies 128 ff.
Kriegsgott 15 f., 20, 24, 27, 32, 42 f., 123, 125 f., 137, 167, 182, 185, 188, 190, 203, 205, 213, 220, 237, 241.
Kuh (kultisch) 6
Kultfeste 147, 216
Kultspiele (=szenen) 34, 36, 38, 108, 189, 237
Kulturheros 226 f., 234
Kunstsprache der Skalden 168
Kunst im Dienste des Göttlichen 144 f., 182
Künste (Odin Herr der —) 179, 186

L

Lappische Zeugnisse 137, 189
Lästerer 222
Lebenslauf der Götter 66
Lebensmet 91
Lebenswasser 61
Legende 147
Leib (des Urwesens) 85
Leichendämon 222
Lichtalben (Ljósálfar) 95
Liebesgöttin 32, 206, 208, 223
Liebesleidenschaft 42
Liebesverhältnisse der Götter 74, 76
Liebeszauber 104 f., 230
lög 172
Lokikult 231
Loswerfen(=befragung, =orakel) 135, 149, 156
Loszweig 156, 236
Luftreiterin 223

M

Machterlebnis (=vorstellung) 1, 53 ff., 132 f., 135, 153, 155
Magie, schwarze und weiße 167 (s. sonst unter Zauber)
Mahlzeit der Götter 67
Malberg 175
Mänaden 187
Mantel, blauer, Wodans 121, 126, 183
Märchen(haftigkeit) 51, 58, 63 ff., 66, 75, 81, 98, 162, 232, 283
Masken 11, 48, 179
Meergott 73
— (riese) 101 f., 235
Mehrheit der Welten 88, 90
Meineid 164, 167
Mensch (verehrt) 4
Menschen in Göttergesellschaft 130 f.
Menschengestaltige Götter 8 ff., 11, 19, 21, 121, 134, 246
Menschenopfer 27, 147 f., 182, 185
Merkverse 33 f.
Met 150 ff.
Mikrokosmos 86
Milchstraße 232
Milchzahn 227
Mitternachtssonne 88
Mistelzweig 219
Monotheismus 242 ff.
Mond 4
Moral 101 f., 168
Moral der Götter 62
„Multiplizität" der Götter 241
Mutter Erde 10, 211
Muttergottheiten 20, 97, 156
Mütter (Matronen=) kult 20 f., 138 f.
Mutternächte 139
Muttertier 85
Muttertum 208
Myste 186
Mysterienkulte 175
Mythen 21, 190, 195

N

1001 Nacht 64
Nagel 233
Namenlose Götter 17, 212
Naturdämon (gott) 50, 184
Naturgewalten 100
Die neidischen Götter 133, 168
Neue Götter 225 ff.
Neun Mütter 232
Neun Welten 88
Nibelungensage 121
Nothelferin 222
Nordisch (= nordgermanisch) 16
Nymphe 19
Numen 7

O

Oberpriester 79, 243
Odinsheld 125
Odinsnamen 31, 56
Odinsmonologe 34
Offenbarung 148 f.
öndvegissúlur s. Hochsitzpfeiler 13
Opfer 136 f., 139, 143, 146 ff., 170, 234
Opfergaben 21, 77
Opfermahl 95, 147, 176
Opferung des Königs 215
Orakel 149, 151
Orient 40, 129, 140, 152 f., 163, 167, 184, 187
orgiastische Kulte 23, 150, 215

Ort, heiliger 63, 134, 143, 175 f.
Ortsnamen 24, 29, 50, **211**, 221
Ortsgottheit (Lokal) 19, 24, 56, 119, 135, 224, 239
óskmeyjar (Wunſchmädchen) 127
óskmegir (Wunſchſöhne) 127

P

panhelleniſcher Gott 24
Paradies 80
Perlentränen 223
Pfahl verehrt 2, 13, 18 ff., 96, 233
Pferdeorakel 174
Pferde, heilige 175, 215
Pferdegeſtalt ſ. Roßgeſtalt
phalliſch 5, 212 f., 215
Pherintag (Dienstag) 25
Polarſtern 91, 94, 233
Polytheismus 246
„Präanimismus" 89
Preisgedicht 36
Prieſter 26, 69, 119, 144, 167, 173, 175, 221, 244
Prieſterin 122, 214 f.
primitiv 246
Prophetin 150
Prozeſſionen ſ. Umzug

Q

Quell (Mimirs) 108, 189
Quelle (verehrt) 2, 6, 8, 91, 139, 166
Quelle des Lebens 91

R

Raben 145, 179
Rache der Götter 168 ff.
Rachegebet 127
Rächer, der erzeugte 219
ragna rök ſ. Weltuntergang
zu Rate ſitzen der Götter 69, 118, 171
Recht 169, **170** ff.
Rechtsgötter 138, 203
Rechtsfindung 173
regin 54
regnator omnium deus ſ. Herr des Alls
Reichtum, Gott des 32
Reifrieſen 89, 90
Reimgedicht 130
Reinigungsbad 210 f.
Reiten der Götter 67
religio 150, 152
Reliquienkult 215
Richtſtühle (rökstólir) 69, 118, 171 f., 174
at ríða lopt ok lög 62
Rieſe (ſin) 38 ff., 42, 59 f., 72, 74, 85 f., 89 f., 95 f., 99 ff., 116, 124, 131 f., 176, 199, 201, 224 f., 228, 231 f., 237
Rieſenhandſchuhe 104
Rieſenkampf 194
Rieſenreich (land) 101, 103, 122
Ring 176
Ring Odins 64
Roggenmuhme 56
Romandichtung ſ. Vorzeitroman
Roß (kultiſch) 3, 6, 50
Roß, achtbeiniges 7, 182
Roßfleiſch 147
Rotbärtiger (haariger) Gott (Thor) 126, 195
Runen (inſchrift) 34, 62, 67, 94, 118 f., 124, 156, 186, 188, 216, 226, 235
Runenlied 26
Runenzauber 135

S

Saga 201
Sagadichtung 35
Sagazeit 150
ſakrales Königstum 213
ſakrale Tötung 147
Schauer (religiös) 1, 3
Schickſal **151** ff. 246
Schickſalsdämon 157
Schiff (kultiſch) 11, 25
— (=umfahrt) 211, 224
Schildjungfrauen 97, 127, 238
Schimmelreiter 48
Schlagen (Schießen) mit einem Zweig 218 f.
Schlange (Schlangengeſtalt) 106 ff., 178, 183, 195, 230
Schlachtdämonin 127
Schlachtengott ſ. Kriegsgott
Schlaraffenland 80
Schlittſchuhlauf 217
Schneeſchuhgöttin 73, 98
Schönheit (der Götter) 59, 100
Schöpfung 64, 76, 83, 87
Schöpfungsmärchen 16, 85
Schöpfer 83, 91
Schrift 186, 192
Schuh 113, 236
Schütze (Gott) 217
Schutzgeiſt 97 f., 138
Schwarze Kunſt 65
Schwarzalbenſ. Dunkelalfen
Schweifender Hang 192
Schwert 176
Schwertgott 205
Schwur, kultiſcher 176
Seefahrergottheit 211
Seehundsgeſtalt 112, 233
Seelenführer 48
Seelenhaltung, germ. 161
Segen 32
Seher 1 f
Seherin 74, 108, 189
seiðmaðr 189
Seilſpinnen (der Nornen) 157
Semnonenhain ſ. heiliger Hain
Sieg 138
Siegrune 135
Sippengefühl der Götter 73
Sittlichkeit **161** ff.
Skald 10, 33, 38 f., 53 f., 71, 121, 128, 130 ff., 141, 154, 168, 190, 217, 228 f., 231, 243
Skaldendichtung 27
Skiläufer (Gott) 217, 238
Sonne(nkult) (religiös) 4, 6, 28, 57, 69, 83, 87 f., 99, 111, 113, 115, 191, 204, 210

Sonnengott 233, 235
Sonnenrad 11
Sonnenwagen 10 f.
Sonnenwolf 107 f., 111
Sondergottheit 19, 57, 135, 138, 140, 222
spákona 150
Spaltung der göttl. Person 132, 241 ff.
Spaßmacher 227 ff., 231
Spätantike 40
Speer (Odins) 126, 145 f., 183
Speergott 205
Spinnstube 209
Spottverschen 142, 165
Sprache der Götter 60
Stabreimende Dichtkunst 188
Stammbaum der Götter 70, 72
Stammbaumverse 72
Stein (verehrt) 2, 19
Sternnamen 94
Stier (kultisch) 6
Strahlende Götterbraut 237
Sturm 149
Stützbalken (verehrt) 2 ff., 13 f., 54
Sünden 164
superstitio 150

T

Tabu 201
Tafeln, goldene der Götter 113
Tänze (kultische) 215
teitir vóru (Heiterkeit der Götter) 68
Tempel 19, 30, 69 f., 82, 141, 144 f., 202, 221
Tempelwart 69, 76
ter unus 242
Teufel (Satan) 43, 45 f. 50, 102, 107 f., 115, 186, 225, 229, 231
Thorshammer 138, 200
Thorstempel 141, 200
Thorstandbild 145
Thul (Þulr) 102, 124
Tier verehrt 2, 6, 8, 19
Tiergestaltiger Gott (Dämon) 6, 18, 60, 98, 233
Tierkreis 40
Tierverwandlung 39, 233
til árs 191
tívar 55
Tod 154
Tod des Gottes 61, 215
Todesdämon 47 f., 51, 112, 192 f., 230, 234
Todesgöttin 158, 209, 222 f., 229
Todeslos 171
Tote (religiös) 4, 5, 201
Totengeleite 178 f., 181
Totengott(heit) 11, 47, 54, 147, 154 f., 170, 179 f., 183, 186, 190 f., 230, 232
Totengeister 95
Totenhalle 82
Totenkult 96
Totenheer 48, 185
Totenmaske 187
Totenreich 7, 89, 101, 128
Totenjäger 48
Totenroß 18, 46, 182
Totenzauber 186
Trank 147
Traumerscheinung eines Gottes 122, 171
das tremendum 5
Treubruch 206
Treulosigkeit (Odins) 126 f.
Troll 6, 46, 99 f.
Trunkenheit der Götter 68
Tugendideale 60
Tyrune 205

U

Übermenschlichkeit 35, 132
Umzug (kultisch) 11, 17, 25 f., 28, 122, 144, 146, 191, 210, 218
Unanständigkeit (kultische) 238
Ungeheuer (Weltende) 106 f.
Ungesätes Tragen der Äcker 220
Unsterblichkeit (der Götter) 61 f., 77
— der Menschen 130 f.
Unterwelt 88
Unterweltsdämon 229
Unterwürfigkeit 140
Unzucht 170
Urfehdebann 176
Urgeschichte 85 f.
Urkuh 84, 87
Urriese 60, 64, 84 ff., 101
Urtümlichkeit 214
Urwesen 84, 86

V

Vanadis 98
vargr í véom 175
Vater Himmel 10
Vegetationsgott s. Fruchtbarkeitsgott
veraldar goð 213
Verbrecher 170, 180
Verehrungsformen 22
vergjarn 165
Vergodenteil 50
Vergottung 130 ff.
Vermummte 48
Versinken der Erde 106
Versöhnung der Götter 77
Verteufelung 209
Verwandlungskult 26
Vielheit der Himmel 82
432 000 129
Vogelgestalt der Götter 121, 178, 230
Vogelorakel 174
Völkerwanderung 161
Volksdämonen 216
völr 68
Vorzeichen des großen Gerichts 109
Vorzeichen 134
Vorzeitroman (Heldenroman, Romandichtung, Fornaldarsaga) 35, 43, 46, 71, 121, 123 f.
völva 42, 64, 150, 179, 189

W

Wachstumsgott (Naturgott) 16, 27, 30, 49 f., 96, 108, 138, 184, 187. 198, 210 f., 218, 224, 234
Wächter der Götter 14, 233
Waffenruhe 175
Wagen (himmlisch) 9

Wagen (kultisch) 11, 28, 145 f., 199
Wahrsagung 149, 179
Wal 98, 222
Walvater 82
Wanderer (Wodan) 121 f., 178 f., 183
Wanderungsgeschichte 56
Wehrplan Odins 108
Weiberheld (Odin) 164
Weiberkleidung 167, 221
Weihedonar 200
Weihen (durch Thor) 200
Weihgaben 140
Weihesteine 19 f., 24 f., 40, 97, 127, 135, 138, 145, 204, 218, 239
Weltall **69** ff., 82
Weltbaum 88, 90, 108, 182, 186, 189, 217, 235
Weltbild, germanisches 109, 113, 148, 159
Weltbrand 106 ff.
Weltengott 213
Weltgefühl 160
Weltordnung 151
Weltraum 110
Weltsäule 14, 90, 231
Weltungeheuer 195
Weltuntergang (Ragnarök) 57, 62, 90, 102, **106** ff., 151, 204, 233, 236
Weltuntergangsdämon 226
Weltuntergangsfurcht 161
Wetttrinken 104
wêwurt 157 f.
Widder (kultisch) 6
Widernatürliche Liebe 165
Wiederaufleben 128
Wiedergänger 5
Wiederholungs-(Analogie-) zauber 3
Wiederkehr (Baldr's) 114, 219 f.
Wikinger(zeit) 31 f., 36, 39, 160, 198, 223
Wilde Jagd 48 (Seelenjagd) 184, 191, 223
Windgott 186, 204
Winter, ungeheurer, (fimbul-) 62, 106, 109
Wintergott 217
Wissenswettkampf 73, 99, 121
Wochentage 193, 207, 239
Wodelbier 50
Wodanstag (Mittwoch) 23
Wodantempel 151
Wogen (als Mütter?) 232
Wolf 100, 107, 110 f., 113, 118, 127, 179, 203 f.
Wolfsfesselung 108
Wortbruch 73
Wunder 64, 198
Wunschleben der Götter 66, 68 f.
Wut (wóðuz) 16, 184 f., 188, 193, 236
Wütendes (wildes) Heer 48 f., 178, 182

3

Zahl der Götter 40, 50
Zauberer 4, 16, 34, 45 f., 67, 104, 105, 182, 189 f., 192
Zauberin (Zauberweib, -frau) 32, 42, 77, 150, 189
Zauberhandlung 33 f.
Zauberkunst (-macht, -wesen) 39, 61, 62 ff., 67, 83, 105, 146, 150, 164 f., 167, 189, 199, 200
Zauberlied 124
Zauberschiff 64
Zauberschuhe 64
Zauberspruch 33, 67
Zauberstab 63 f.
Zaubertrank 178
Zaubertrommel 189
Zaubertrug 65
Zecher (Gott als —) 195
Zeistag (Dienstag) 24
Zeit, heilige 175
Zeugung, göttliche 122 f.
Zeugungsglied 3, 146, 167
Ziehvater (Götter als —) 125
Zukunftskenntnis der Götter 62
Zusammenhang von Leben und Tod 218
Zwerg 63 f., 95, 98 ff., 156
Zweifler 141
Zweigeschlechtiger Gott (Zwitterwesen) 30, 101, 211, 230
Zweiheit der Götter 239
Zweikampf 138, 174, 200, 204
Zwillinge, göttliche 13 f., 221
Zwölfzahl 40, 56, 82, 171

FRANZ ROLF SCHROEDER

Die Germanen. (Religionsgeschichtliches Lesebuch, 2. Auflage, Heft 12). 1929. Steif broschiert RM. 3.40

HANNS RÜCKERT

Die Christianisierung der Germanen. Ein Beitrag zu ihrem Verständnis und ihrer Beurteilung. 2., verbesserte Aufl. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 160). 1934. RM. 1.50

HANS VON SCHUBERT

Zur Germanisierung des Christentums. (Aus Festgabe für Harnack). 1921. RM. —.30

Das älteste germanische Christentum oder der sog. „Arianismus" der Germanen. 1909. RM. —.60

RUDOLF GÜNTHER

Altgermanische und deutsche Kunst (enthalten in Theologische Rundschau NF. Band 6, Heft 2 und 6, Band 7, Heft 1). Jedes Heft RM. 2.50

Der Aufsatz faßt die Ergebnisse der neueren Forschungen zusammen und berichtet insbesondere auch ausführlich über die Streitfrage der Externsteine.

A. CLEMENS SCHOENER

Germanen und andere frühеuropäische Namen nordischer Stämme. 1934. RM. 2.—

CLAUDIUS FRH. VON SCHWERIN

Freiheit und Gebundenheit im germanischen Staat. (Recht und Staat 99). 1933. RM. 1.50

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Schneider · Die Götter der Germanen